بول كونورتن

كيف تتذكر المجتمعات



HOW SOCIETIES REMEMBER

ترجمة: متيم الضايع



How societies remember

Boul Connerton



كيف تتذكر المجتمعات

بول كونورتن

ترجمة: متيم الضايع





كتاب

كيف تتذكر المجتمعات

المؤلّف

بول كونورتن

الطّبعة الأولى:2024

التّرقيم الدّوليّ

978-603-8387-69-6

رقم الإيداع

1445/7313

E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان: الجبيل، شارع مشهور

المملكة العربية السعودية





الفهرس

شكر وتقدير

أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى مدير مركز أبحاث العلوم الإنسانية في الجامعة الوطنية الأسترالية ونائبه على دعوتي بصفة زميل زائر، وتوفير الظروف الملائمة لإنجاز جزء من العمل على هذا الكتاب. وأُدين بجزيل الشكر لـ «جيفري هاوثورن» على دعمه المخلص لهذا المشروع منذ بدايته كفكرة، حتى ظهوره الأخير بأسلوب مختلف. وأُدين بالشكر أيضاً إلى «راسل كيت» الذي ناقشت معه تفاصيل العمل في معظم المراحل. كما استفدتُ، في النسخة الأولى من هذا الكتاب، من الملاحظات النقدية التي قدّمها «غريغوري بلو، نيكولاس بويل، بيتر إداوراد، ريتشي روبرتسون، وإليزابيت ستوب». وأنا ممتنّ لهم على ما قدّموه من مساعدة كي أقول بوضوح ما أودّ قوله. وأتقدّم بالشكر أخيراً إلى «بوبي كوي» و«جويس ليفريت» اللذين أعدّا هذه الكتاب للنشر بكفاءة ورحابة صدر.

مقدمة

نحن ننظر بشكل عام إلى الذاكرة وكأنها مَلَكَة فردية. إلا أن عدداً من المفكّرين اتفقوا على أن هناك شيئًا آخر يُسمّى ذاكرة جمعية أو ذاكرة اجتماعية.(1) وأنا ممن يشاركونهم هذه الفرضية، لكنني أميل للاختلاف عنهم حول فكرة أين يمكن العثور على هذه الظاهرة، ظاهرة الذاكرة الاجتماعية، لتكون بأكثر أشكالها فعّالية.

لذلك يطرح هذا الكتاب سؤالاً مفاده: كيف تنتقل ذاكرة المجموعات وتستمرّ؟ يُستخدمُ مصطلح «مجموعة» هنا بمعنى فيه الكثير من الرحابة والمرونة ليشمل المجتمعات الصغيرة التي

---

(1) Especially in the work of Maurice Halbwachs. See M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la memoire* (Paris, 1925); *La memoire collective* (Paris, 1950); *La topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte* (Paris, 1941); 'La memoire collective chez les musiciens', *Revue Philosophique,* 127 (1939), pp. 136-65. A number of more recent studies should be mentioned in this connection: E. Shils, *Tradition* (London, 1981); Z. Bauman, *Memories of Class* (London, 1982); E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983); P. Nora, *Les lieux de la memoire* (Paris, 1984); R. Boyers, *Atrocity and Amnesia. The Political Novel since 1945* (Oxford, 1985); B. A. Smith, *Politics and Remembrance* (Princeton, 1985); P. Wright, *On Living in an Old Country* (London, 1985); D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, 1985); F. Haug, *Female Sexualization: a Collective Work of Memory* (tr. E. Carter, London, 1987).

يتلاقى أفرادها وجهاً لوجه (كالقرى والنوادي)، والمجتمعات الواسعة إقليميًّا (كالدول القومية والأديان العالمية) التي لا يستطيع معظم أفرادها أن يعرف أحدهم الآخر شخصيًّا.

ربما يتوقع القرّاء منطقيًّا أن السؤال المطروح بهذه الصيغة – كيف تنتقل ذاكرة المجموعات وتستمرّ؟ – يشير إلى رأي معين إمّا عن ذاكرة اجتماعية بصفتها أحد أبعاد السلطة السياسية، أو عن عناصر لا واعية في الذاكرة الاجتماعية، أو كليهما. سوف نتطرّق إلى هذه القضايا من حين لآخر، لكننا لن نتعمّد مناقشتها بطريقة واضحة منهجية. وأعتقد أنه ما من شكّ في فائدة مناقشة قضية من هذا النوع. فمن المؤكد أنَّ السيطرة على ذاكرة المجتمع تحدّدُ هرمية السلطة إلى حد بعيد؛ إن تخزين تقنيات المعلومات الحالية مثلاً، وتنظيم الذاكرة الجماعية عبر استخدام أجهزة معالجة البيانات، ليست مجرّد مسألة تقنية، بل مسألة تؤثّر بشكل مباشر على الشرعية، وعلى قضية السيطرة وملكية المعلومات التي تُعتبر من أهم أسس السياسة.[2] مرة أخرى، حقيقة أننا لم نعد نصدق «المواضيع» الكبيرة المرتبطة بالتاريخ – البروليتاريا والحزب

---

(2) A valuable corrective to politically sanitizing talk of post-industrialism may be found, for example, in H. Schiller, Mass *Media and American Empire* (New York, 1969); *The Mind Managers* (Boston, 1973); *Communication and Cultural Domination* (New York, 1977); *Information and the Crisis Economy* (Oxford, 1986); but see also A. Mattelart, *Multinational Corporations and the Control of Culture* (tr. M. Chanan, Brighton, 1979).

والغرب – لا يُقصد بها هذه السرديات الأساسية المتأصلة، بل تأثيرها المستمرّ اللاواعي كطرق تفكير وتصرّف في حياتنا المعاصرة: أي استمراريتها بصفتها ذكريات جماعية لاواعية.[3]

إذا لم نتطرّق إلى موضوع لاوعي الذاكرة ولا إلى سياساتها بشكل صريح في هذا الكتاب، فلا يرجع ذلك إلى أية شكوك لدى المؤلّف حول أهمّيتها، بل لأن ما أقدّمه هنا هو حجّة مختلفة: حجّة لا تتعارض مع ارتقاء المناصب الذي أشرنا إليه، بل حجّة يمكن أن نُخضعها لتحقيق مستقلّ. ربما يمكن الإشارة إلى ما يودّ هذا التحقيق إنجازه بأفضل شكل ممكنٍ في نقطتين يمكن اعتبارهما من البديهيات. تتعلّق الأولى بالذاكرة بالمعنى الدقيق للكلمة، وتتعلّق الأخرى بالذاكرة في حدٍّ ذاتها.

من ناحية الذاكرة بالمعنى الدقيق للكلمة، نلاحظ أن خبرتنا الحالية تعتمد إلى حد كبير على معرفتنا بالماضي. إننا نختبر عالمنا الحالي بسياق يرتبط سببيًّا بأحداث وأشياء سابقة، أي بالإشارة إلى أحداث وأشياء لا نختبرها عندما نختبر الحاضر. كما أننا نختبر حاضرنا بشكل مختلف، وفقاً لحالات سابقة مختلفة نستطيع ربط الحاضر بها. من هنا تنشأ صعوبة فصل ماضينا عن حاضرنا: لا يعود السبب في ذلك فقط إلى أن عوامل الحاضر تميل للتأثير – ربما يرغب البعض في قول تشويه أو تحريف – على ذكرياتنا عن الماضي، بل لأن عوامل الماضي تميل أيضاً للتأثير على تجربتنا عن الحاضر أو

(3) See F. Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, 1981).

تشويهها. ولا بدّ من التشديد على أن هذه العملية تبلغ أدقّ تفاصيل حياتنا اليومية. هكذا يوضح لنا «بروست»[4] كيف أن ذكريات «مارسيل» المرتبطة برؤية وجه «سوان» كانت مشحونة بذكريات أبعد. لأن «سوان» الذي كان شخصية معروفة في جميع النوادي العصرية في تلك الأيام التي كان فيها «مارسيل» يافعاً، يختلف للغاية عن «سوان» الذي أبدعته عمّة «مارسيل» الكبيرة – ومن ثم «رآه» مارسيل – عندما ظهر في تلك الليالي في كومراي؛ إن «سوان» الذي كان جذّابًا ومرغوبًا في مكان آخر في تلك الأيام، عاملته عمّة «مارسيل» الكبيرة بالبساطة الفظّة التي تعامل بها طفلًا سيعبث بقطع «جامع تُحف ثمينة» دون حذر يفوق حذره عندما يعبث بقطعة رخيصة. وبحالة من الجهل، انتزعت عائلة مارسيل من هذا «السوان» الذي أبدعته لنفسها الكثير من تفاصيل حياته في تلك الفترة التي عاشها في العالم العصري، تفاصيل قادت آخرين لرؤية نِعَمِ القداسة كلِّها في وجهه عندما التقوا به. لقد غرست العائلة في ذلك الوجه المجرّد من كل بريق بقايا دائمة مصوغة من الفترات الممتعة الأنيسة التي أمضوها معاً. يمتلئ وجه سوان، أي «المغلّف الذي يحتوي جسده»، ببقايا تلك الذكريات بحيث أصبح «هذا السوان» بالنسبة إلى عائلة مارسيل «كائنًا حيًّا كاملًا». لذلك يقول «بروست»: حتى الفعل الذي يبدو بسيطاً مثل «رؤية وجه شخص نعرفه»، يكون إلى حد ما عملية عقلية؛ لأننا نحمّل

---

(4) يتحدث الكاتب عن الروائي الفرنسي «مارسيل بروست» في رواية بعنوان «طريق سوان» (Swann's Way) التي تم نشرها عام 1913. (المترجم).

الخطوط العريضة الجسدية للشخص الذي رأيناه كلَّ الأفكار التي قمنا بتشكيلها عنه، ويكون لهذه الأفكار مكانة أساسية في الصورة الكاملة التي رسمناها في أذهاننا عنه. وعندما يصل الأمر إلى «ملء تغضّنات وجنتيه بالكامل، ومتابعة خط أنفه تمامًا، تندمج كلها في إيقاع صوته كما لو أنه مُغلّف شفاف، بحيث أنَّنا في كل مرّة نرى فيها هذا الوجه أو نسمع هذا الصوت تكون هذه هي المفاهيم التي ندركها ونصغي إليها».[5]

من ناحية الذاكرة الاجتماعية بشكل خاص، ربما نشير إلى صور الماضي التي تشرّع عادة نظاماً اجتماعياً حالياً. إنها قانون ضمني مفاده أنه ينبغي على أعضاء أية منظومة اجتماعية أن يفترضوا وجود ذاكرة مشتركة. وبقدر ما تتشعّب ذكريات أعضاء المجتمع عن ماضي هذا المجتمع، لن يكونوا قادرين على الاشتراك في تجارب ولا توقّعات. ربما يظهر هذا التأثير بأقصى مستوياته وضوحًا عندما تُعيق مجموعة ذكريات إمكانية التواصل بين الأجيال. إذ تتردّد عبر الأجيال من حين إلى آخر مجموعات مختلفة من الذكريات على شكل سرديَّات خلفيَّة ضمنيَّة تواجهُ إحداها الأخرى؛ فعلى الرغم من حضور إحداها الفعلي أمام الأخرى في موقع معيّن، ربما تبقى الأجيال المتعاقبة معزولة ذهنيًّا وعاطفيًّا، وتبقى ذكريات جيل معيّن سجينة، إن جاز التعبير، في أدمغة ذلك الجيل وجسده بشكل لا

---

(5) M. Proust, *Remembrance of Things Past* (tr. C. K. Scott Moncrieff and T. Kilmartin, London, 1981), vol. I, p. 20.

يقبل التراجع. لقد تحدّث «بروست» عن تأثير الاغتراب المثير للقلق، والإحساس بالصدمة العقلية الناتجة عن تقاطع ذكريات لا يمكن المقارنة بينها. وأوضح ذلك من تجربة «مارسيل» عندما عاد إلى المجتمع العصري بعد غياب طويل، وحاول الانخراط للمرة الأولى في محادثة مع شابة أمريكية سمعت الكثير عنه من «دوقة جرمانتس» التي كانت تُعتبر إحدى أكثر النساء أناقة في أيَّامها، لكنه لم يكن قد سمع باسمها مُطلقًا. كان حواره معها مريحًا، لكنه بدأ يزداد صعوبة لأن أسماء معظم من تحدّثت عنهم كانت جديدة على مسامعه، مع أن أولئك الناس تحديدًا كانوا نواة المجتمع السِّياسي في ذلك العصر. والعكس صحيح أيضًا: سَرَدَ مارسيل، بناءً على طلبها، حوادث كثيرة عن الماضي، لكن الأسماء التي ذكرها لم تكن تعني أي شيء بالنسبة إليها، ولم تكن قد سمعت بمعظمها سابقًا. ولا يرجع هذا إلى حداثة سنّها فحسب؛ بل لأنها لم تعش في فرنسا مدّة طويلة، ولم تكن تعرف أحدًا عند عودتها الأولى، ولم تباشر الانخراط في المجتمع العصري إلا بعد سنوات من انسحاب مارسيل منه. كان الحديث بينهما ضبابيًّا لأنهما عاشا في العالم الاجتماعي ذاته، لكن بفاصل زمنيٍّ بلغ خمسة وعشرين عامًا. لذلك، مع أنهما استخدما اللغة ذاتها في الخطاب العادي، فعندما تحدثا عن الأسماء – ربما في سعيهما لتبادل ذكريات متداولة اجتماعيًّا – لم يجدا ما هو مشترك بين مفرداتهما.(6)

(6) M. Proust, *Remembrance of Things Past*, vol. III, pp. 1007-9.

يمكن القول إنَّ خبراتنا الحالية تعتمد إلى حدّ كبير على معرفتنا بالماضي، وأن الصور التي لدينا عن الماضي تضفي الشرعية بشكل عام على النظام الاجتماعي الحالي. لكن، رغمَ صحّة هذه النقاط، إلا أنَّها تبقى غير كافية عندما نصوغها على هذا النحو. وأشير هنا إلى أن صور الماضي، وما لدينا من معرفة عنه، تنتقل وتستمرّ من خلال الأداءات (الطُّقُسِيَّة إلى حد ما).

سعيًا لإظهار صحّة هذه الحالة، سأباشر بمثال يتضمّن تناقضًا: مثال الثورة الفرنسية. فهي حالة متناقضة لأنه إذا كان هناك مكان لا نتوقّع فيه العثور على ذاكرة اجتماعية فعّالة، فسيكون بالتأكيد في فترات الثورات الكبيرة. لكن أوَّل شيء يميل لأن يكون منسيًّا في الثورة الفرنسية هو أنها، مثل البدايات كلها، تضمّنت ذكريات. والشيء الآخر هو أنَّها تضمّنت قطع رأس، وتغيّرًا جذريًّا في الأزياء السائدة بين الناس. وأعتقد بوجود رابط بين الأمرين، وهذا الرابط قابل للتعميم على ما هو أبعد من هذه الحالة الخاصَّة. كما أعتقد أيضًا أن الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه - كيف تنتقل ذاكرة المجموعات وتستمرّ؟ - تتضمّن دمج هذين الأمرين معًا (الذاكرة والأجساد) بطريقة ربما لم تخطر بأذهاننا سابقًا.

ربما لم يخطر ذلك بأذهاننا لأننا عندما نتعامل مع الذاكرة باعتبارها نشاطًا ثقافيًّا وليس فرديًّا، فهناك ميل لرؤيتها بصفتها ذاكرة لتقاليد ثقافية؛ وميل آخر لرؤية هذه التقاليد بدورها بصفتها شيئًا منقوشًا. لقد عملتْ أكثر من ألفيتين - في الواقع، على مدى

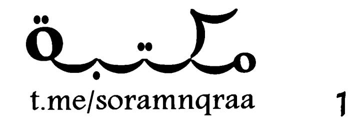
التاريخ الكامل للنشاط التأويلي الواضح - لصالح هذا الافتراض المُسبق. صحيح أنه على مدى فترة زمنية طويلة جدًّا، كان يُنظر إلى وحدة التأويلات وكأنها كامنة، من حيث المبدأ، في وحدة الإجراءات التي يمكن تطبيقها على أي موضوع أو ممارسة يمكنها تحمّل المعنى. وكانت النصوص القانونية واللاهوتية، والأعمال الفنية، والأداء الطقسي، والتعبيرات الجسدية - كلها مواضيع مطروحة للنشاط التأويلي. وعلى الرغم من تضمين الممارسات الجسدية كمواضيع ممكنة للبحث التَّأويلي، فقد اتخذت التأويلات النقشَ موضوعًا مميَّزًا لها في الممارسة العملية. لقد نشأت التأويلات، وعادت باستمرار على مدى تاريخها، من نوع من العلاقة مع التقاليد التي تركّز على ما تم نقشه في نصوص، أو في الأدلة الوثائقية التي يُعتقد أن لها أهمية النصوص، لكي تتشكّل على صورة النصّ، إن جاز التعبير، وبشكل مشابه له.

سأسعى أمام هذا السياق المتناقض إلى طرح تفسير لكيفية انتقال ممارسات من النوع غير المنقوش إلى تقاليد، وعلى شكل تقاليد. ولا بدّ من تحذير القرّاء من كيفية مقاربة هذا الهدف. لم أصغ ما سيأتي على شكل أطروحة بقدر ما جعلته بحثًا تحليليًّا؛ إنها طريقة تراكمية. وعلى الرغم من تنوّع المواضيع التي سنناقشها، فهناك رابط منطقي وثيق بينها. حيث يمكن التعبير عن ذلك الرابط بأنه يعتمد على التدرّج في تحديد التركيز. وسأجادل بأنه إذا كان ثمة وجود لشيء مثل الذاكرة الاجتماعية، فيُحتمل أن نجدها في احتفالات إحياء الذكرى؛ لكن احتفالات إحياء الذكرى لا تُثبت

أنها تذكارية إلا بقدر ما تكون أدائية؛ ولا يمكن التفكير بالأدائية دون مفهوم العادة؛ ولا يمكن التفكير بالعادة دون مفهوم التلقائية الجسدية. وسأسعى في هذا المسار إلى إظهار أنَّ هناك ثباتًا في البُنى الاجتماعية إلى درجة أنه لم تقم أيٌّ من المعتقدات التقليديَّة الحالية بتقديم تفسير كافٍ حول ما تعنيه البنية الاجتماعية.

الفصل الأول

الذاكرة الاجتماعية



1

تتضمّن جميع البدايات عنصر الذكريات. ويحدث هذا تحديدًا عندما تبذل مجموعة اجتماعية جهودًا مشتركة لتبدأ بداية جديدة بالمطلق. ثمة قدر من التعسّف في صُلب طبيعة أية بداية تُعتمد. ليس للبداية أي شيء تتمسّك به مهما كان ذلك الشيء؛ إذ تبدو وكأنها انبثقت من العدم. ويبدو الأمر في لحظة معينة، لحظة البداية، وكأن البادئين قد ألغوا التتابع الزمني ذاته، وخرجوا من استمرارية النظام الزمني. في الواقع، غالبًا ما يوثّق الممثلون إحساسهم بهذه الحقيقة مع بداية تقويم جديد. لكن الجديد بالمطلق لا يمكن تصوّره. إذ لا يقف الأمر على صعوبة الشروع ببداية جديدة بالمطلق، وأن الانتماءات القديمة والعادات تعرقل استبدال مشروع مُبتكر غير مألوف بمشروع قديم راسخ. فالأهم من ذلك كله أننا في أنماط التجارب كلها، نضع تجاربنا الشخصية دومًا في سياق البداهة لضمان أنها مفهومة تمامًا؛ أي أنَّنا قبل القيام بأية تجربة فردية، تكون أذهاننا مهيأة فعلًا بخطوط عريضة وأشكال نموذجية لمواضيع مختبرة. أن تُدرك أمرًا معيَّنًا، أو تتصرّف بناءً عليه، يعني أن

تحدّد موقعه ضمن نظام التوقُّعات هذا. ولا يكون عالمُ الشخص المُدرِك، المحدد بالتجارب الزمنية، سوى كتلة منظّمة من التوقعات المستندة على التذكّر.

تعود المخيّلة الحديثة مرة تلو الأخرى إلى أحداث الثورة الفرنسية في تخيّلها كيف يمكن أن تبدو البداية التاريخية. فبالنسبة إلينا، اتخذ هذا الانقسام التاريخي، أكثر من أي شيء آخر، مكانة أسطورة حديثة. وقد اتخذ هذه المكانة بسرعة كبيرة. تتطلّع جميع الأفكار في تاريخ القارة الأوروبية، في القرن التاسع عشر، إلى لحظة تلك الثورة التي تحوّل فيها معنى الثورة نفسه من حركة دائرية إلى قدوم جديد.(7) وحول ما أتى لاحقًا من أحداث، كان يُنظر إلى الحاضر باعتباره فترة الوقوع في الملل والخمول الخاص بعصر ما بعد البطولية، أو كحالة أزمة دائمة أو حالة توقّع سواء أكان أملًا بثوران متكرر أو خشية منه.(8) لقد تجاوز الخيال الثوري عمق أوروبا؛ حيث عشنا أسطورة الثورة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، مثلما عاشت أجيال المسيحية الأولى أسطورة نهاية العالم.

---

(7) The terms of this transformation are set out in R. Koselleck, 'Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie', *Studium Generate,* 22 (1969), pp. 825-38.

(8) See T. Schieder, 'Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert', *Historische Zeitschrift,* 170 (1950), p. 233-71; G. Steiner, The Great Ennui', in *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture* (London,1971), pp. 11-27.

وأشار كانط، في مطلع عام 1798 إلى أن ظاهرة من هذا النوع لا يمكن أن تُنسى.(9)

مع ذلك، تعمل هذه البداية التي تزوّدنا بأسطورتنا عن البدايات التاريخية، وبشكل جليّ للغاية، على إبراز لحظة التذكّر في جميع البدايات الواضحة. يعمل التذكّر بطرق كثيرة صريحة وضمنية، وعلى مستويات مختلفة للتجربة؛ لكنَّني أودّ أن أنتقي هنا تعليقًا محددًا على الطريقة التي كان يعمل بها التذكّر في حلقتين مختلفتين من حلقات النشاط الاجتماعي: في *احتفالات إحياء الذكرى*، *وفي الممارسات الجسدية*.

2

تطرح البداية التي تم السعي إليها، في محاكمة ملك فرنسا لويس السادس عشر وإعدامه، هذه الظروف بطريقة درامية غريبة. حيث واجه قادة الثورة في المحكمة مشكلة لم تكن فريدة من نوعها بالنسبة إليهم؛ إذ كانت مشكلة يمكن أن تواجه أي نظام، كالنظام الذي افتتحته مثلاً محاكم نورمبيرغ، وحاول إنشاء بديل تام مكتمل لنظام اجتماعي جديد بطريقة نهائية. ربما يُنظر إلى قتل الملك عام 1793 مثالاً على ظاهرة أكثر عمومية: المحاكمة بأمر من النظام اللاحق. هذا لا يشبه نمط محاكمات أخرى لأنها تختلف نوعيًّا عن تلك التي تحدث في ظلّ نظام راسخ منذ فترة طويلة. فهي لا تشبه

---

(9) I. Kant, 'Der Streit der Fakultaten' (1778), *Philosophische Bibliothek*, 252, p. 87.

تلك التصرّفات العادلة التي تعزز نظام القصاص بوضع مبادئها القضائية موضع التنفيذ، أو من خلال تعديل تفاصيل تطبيقها؛ هي ليست حلقة أخرى في سلسلة تسويات يمكن للنظام من خلالها إمَّا أن يزيد من صلابته أو يتفكَّك بشكل نهائي. ولا يريد أولئك الذين يتمسكون بأقصى درجات الحزم بمبادئ النظام الجديد، وأولئك الذين عانوا بشدّة على يد النظام القديم، الانتقامَ من أخطاء معينة وتصحيح مظالم معينة فقط. فالتسوية التي يسعون إليها تسويةٌ ينتهي فيها الصراع المستمرّ بين النظام الجديد والقديم بشكل قطعي، لأن التحقق من سلامة شرعية المنتصرين سيحدث مرّة واحدة وإلى الأبد. ولا بدّ من إقامة حاجز يمنع التعديات المستقبلية. يجب فصل الحاضر عما سبقه بترسيم واضح لا لبس فيه للحدود. تُشبهُ المحاكمة التي يشكّلها النظام الذي خلف النظام القديم بناءَ جدار دائم راسخ بين البدايات الجديدة والطغيان القديم. ويعني إصدار حكم على ممارسات النظام القديم تثبيت القانون المؤسس للنظام الجديد.[10]

لم تكن محاكمة لويس السادس عشر وإعدامه عملية قتل حاكم فقط، بل إبطال مبدأ حكم: مبدأ كانت الأسرة الحاكمة وفقهُ هي النظام السياسي الوحيد الذي يمكن تصوّره. كان من الممكن فعلاً تصوّر قتل ملك ضمن شروط ذلك النظام. قُتِلَ الملوك على مدى

(10) On trial by fiat of successor regimes, see O. Kirchheimer, *Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, 1961), pp. 304.

عصور طويلة على يد من اعتلوا عروشهم؛ أو على يد قتلة مأجورين لصالح الملوك المحتملين؛ أو، في حالات نادرة، على يد متعصّبين دينيين مثل قتلة هنري الثالث وهنري الرابع في فرنسا. لكن مبدأ الأسرة الحاكمة بقي قائمًا أيًّا كان المصير الذي يلحق بالملوك كأفراد. وسواء أكان موتهم لأسباب طبيعية أو عبر تآمر غير قانوني، فقد كان موتهم وتتويج خلفائهم، حلقات مفهومة في استمرارية النسل. لماذا أبقى قَتَلَة الملوك مؤسسة المَلَكيّة على حالها؟ وفقاً لرأي «ألبير كامو» المُقتضب، لأنه ما من أحد من القَتَلة تخيّل إمكانية فراغ العرش.[11] في الواقع، لم يعتقد حاكم جديد يومًا أن من مصلحته التشكيك في مؤسسة الملكية؛ فما إن يُتوّج ملكًا حتى يسعى إلى المحافظة على السلطة الملكيَّة التي كانت للملك الذي حرّض هو نفسه على قتله. يترك هذا الشكل من قتل الملك نظام الأسرة الحاكمة دون مُنازع: كانت النقاط المرجعية في ذلك الزمن لا تزال مراحل حكم الأسرة الحاكمة. سجّل موت الملك انقطاعًا في الزمن العام: زمن أحد الملوك، وزمن ملك آخر لا يزال باقيًا حتى الآن. ثمة فجوة خلوّ للعرش سعى الشعب لاختصارها قدر الإمكان. عندما حدّد لويس الثامن عشر، ملك فرنسا، موعد ارتقائه العرش من تاريخ إعدام سلفه، كان يعني أن مبدأ الأسرة الحاكمة لا يزال صحيحاً؛ كان يفكّر في قتل الملك مثلما كان التفكير السائد في سياق عالم الأسر الحاكمة، السياق الذي يمكن فيه

(11) A. Camus, *The Rebel* (tr. A. Bower, London, 1953), p. 11

استيعاب الاغتيالات باعتبارها حلقات ضمن حكاية الأسر الحاكمة، سياق لم يكن الاغتيال فيه تهديدًا لقوة الأسرة في الواقع بقدر ما كان إجلالاً ضمنيًّا لها. وقد ترك الاغتيال مبدأ عالم الأسر الحاكمة دون مساس، لأنه ترك الملك كشخصية عامة لا تُنتهك.

تكمن النقطة الهامة في محاكمة «لويس» وإعدامه في دعايتها الاحتفالية؛ كان ذلك ما أدّى إلى قتله بصفته العامة، إي بإنكار مكانته كملك. لم يُدمّر مبدأ الأسرة الحاكمة بالاغتيال ولا بالسجن أو النفي، بل بالحكم على «لويس»، كتجسيد للحكم الملكي، وبالموت بطريقة عبّر فيها الجمهور الرسمي عن اشمئزازه من مؤسسة الحكم الملكية، وشهد على تنفيذ الحكم.(12) أراد الثوار عملية طقسيّة يمكن من خلالها التبرّؤ صراحة من هالة القداسة المحيطة بالملكية. فلم يتبرّؤوا من المؤسسة فقط بل من اللاهوت السِّياسي الذي يشرّع هذه المؤسسة.(13) ذلك اللاهوت السياسي، الإيمان بأن الملك يدمج جسده الطبيعي كفرد، وتمثيله كملك، في

---

(12) On the distinction between the significance of the private assassination and the public execution of kings see M. Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974).

(13) On the political theology of kingship see especially E. H. Kantorowicz, *The King's TIL'O Bodies: a Study in Medieval Political Theology* (Princeton, 1957); M. Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France* (tr. J. E. Anderson, London, 1973); L. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, 1984); see also F. Kern, *Kingship and Lain in the Middle Ages* (New York, 1970); M. Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974).

شخص واحد، يُعبّر عنه بأكثر أشكاله وضوحًا في حفل التتويج. ولا يُعبّر عنه بالتتويج فقط، بل بأن يقوم أسقف الكنيسة بمسحه بالزيت، والتصريح بعبارة بالغة الأهمية تقول إن الملك الممسوح «يحكم بنعمة من الله». هذان الطقسان هما ما منحا حفل التتويج طابعه شبه المقدّس. فعلى مدى ألف عام، مُسِحَ الملوك الفرنسيون عند تتويجهم بالزيت المُقدّس، ووُضِعَت التيجان على رؤوسهم على غرار الرسل الخلفاء. وكان فحوى الموضوع تحويل أعداء مبدأ الملكية إلى أشخاص يدنّسون المقدّسات. وكان هذا الفحوى هو ما سعت إلى إلغائه عملية القتل العلني للملك لويس. هنا يكمن عنصر التناقض في عملية قتل الملك: كان من المقرّر أن يحصل لويس على جنازة ملكية تختتم جميع الجنازات الملكية. وكانت مراسم محاكمته وإعدامه تميل إلى التخلّص من ذكرى مراسم سابقة. قُطِعَ رأس الممسوح بالزيت، وأُلغيت طقوس التتويج الاحتفالية. فلم يُقتل جسد الملك المادي فقط بل قُتِلَ جسده السِّياسي أيضًا. وهكذا اقتبست أفعال الثوار لغة المقدّس التي اختصّها عالم الأسرة الحاكمة لنفسه على مدى فترة طويلة من الزمن. لقد فهمت الضحيّة بشكل جيد أن هذا كان حدثاً / في زوال اللاهوت السياسي؛ أعلن لويس السادس عشر، مثل تشارلز الأول ملك بريطانيا، تماهيه مع الله علناً عندما تحدّث عن هزيمته واعتبرها مشابهة لمعاناة يسوع المسيح.[14] أدّت الإجراءات

(14) See Walzer, *Regicide and Revolution*, p. 18

الاحتفالية في المحاكمة والإعدام إلى كسر الشعور بانتهاك المقدّسات الذي أحاط بقتل الملوك. طقس أولي يلغي الطقس الآخر.

لا يكون لإلغاء طقس مؤسسة أي معنى إلا من خلال التذكّر العكسي لطقوس أخرى تؤكّد وجود تلك المؤسسة حتى تلك اللحظة. كان الإنهاء الطقسي للملكية أشبه بتصفية حسابات معها، وتقديم حسابات أخرى تنكّرت لها. وكان رفض مبدأ الأسرة الحاكمة، والتشريع الطقسي لهذا الرفض في حالتنا هذه، لا يزال تفسيراً واستذكاراً لعالم الأسر الحاكمة الذي تم استبداله. تشبه المشكلة هنا تلك المشكلة التي نشأت حول مؤسسة المُلكية. يسرق بعض الناس من الآخرين، أو يحتالون عليهم أو يستولون على منتجاتهم. وقد يحصلون في هذه الطرق كلها على ممتلكات معينة بوسائل لا تشرّعها مبادئ العدالة السائدة الخاصة بالممتلكات. يثير وجود مظالم سابقة، والذكريات المستمرّة عنها، فكرة تصحيح هذه المظالم. لأنه إذا ساهم الظلم السابق بتشكيل بنية ترتيبات المجتمع الحالية المتعلّقة بحيازة الأملاك بطرق مختلفة – أو بشكل مشابه، إذا ساد الاعتقاد بأن ظلم الماضي قد شكل بنية ترتيبات المجتمع من أجل تأسيس السلطة العليا فيه – فالسؤال الذي يخطر في الذهن الآن هو ما الذي يجب فعله الآن، إذا كان هناك ما يمكن فعله، لتصحيح هذا الظلم. أية ملامة وأية التزامات ينبغي على مرتكب الظلم السابق القيام بها تجاه أولئك الذين أصبح وضعهم أسوأ بكثير مما كان يمكن أن يكون عليه لو لم يُرتكب بحقّهم ذلك

الظلم؟ وإلى أي مدى يجب الرجوع آخذين ذكريات ظلم الماضي بعين الاعتبار في محو السجلّ التاريخي لأفعال غير مشروعة. إن إقامة حدود بين البداية الجديدة والطغيان القديم يعني أن نتذكّر الطغيان القديم.

إن لم تكن الأزياء التي ميزت الفترة الثورية قد شكّلت بداية أساسية، فقد احتفلت على الأقل بتحرّر مؤقت من ممارسات النظام القائم. ولَّمحت لمحاولة تشكيل مجموعة جديدة من *الممارسات الجسدية* النموذجية. حيث عرض المشاركون في الثورة سلوكاً لم يكن فريداً من نوعه بالنسبة إليهم: سلوكًا يمكن أن يظهر في جميع الكرنفالات التي تخلو من الهرمية وامتيازات الشرف والأعراف والمحظورات.[15] مرّت أزياء باريس في فترة الثورة بمرحلتين. في المرحلة الأولى التي دامت من عام 1791 إلى 1794، أصبحت الأزياء *موحَّدة*. سراويل فضفاضة تصل إلى الركبة، وغيابٌ للزينة تعبيراً عن الرغبة في إزالة الحواجز الاجتماعية وتحقيق المساواة: عبر إبقاء الجسد حياديًّا، أصبح المواطنون أحرارًا في التعامل فيما بينهم دون إقحام الفوارق في الوضع الاجتماعي. وفي المرحلة الثانية، سنوات «الثيرميدور»[16]، بدءًا من عام 1795، أصبحت حرّية

---

(15) On the carnival see M. Bakhtin, *Rabelais and his World* (tr. H. Iswolsky, Cambridge, Mass., 1968), pp. 196-277; and fora more recent exploration of the themes suggested by Bakhtin, P. Stallvbrass and A. White, *The Politicsand Poetics of Transgression* (London, 1986).

(16) "الثيرميدور" (Thermidor): انقلاب في الثورة الفرنسية ضد من كانوا يسيطرون على لجنة السلامة العامة. وقد بدأ بتصويت المؤتمر الوطني على إعدام "ماكسمليان

ارتداء الأزياء تعني حرية حركة الجسد. ارتدى الناس أزياء في تلك الفترة بطريقة توحي بأن أحدهم يكشف عن جسده أمام الآخر في الأماكن العامة، ويعرض حركات جسده. اختارت «الميرفييوز» (merveilleuse)، المرأة الأنيقة، لنفسها رداءً من الموسلين الشفَّاف الذي يكشف التكوّر الكامل للثديين، ولا يغطي الذراعين ولا الساقين أسفل الركبة، بينما يكشف الموسلين الشفاف عن حركة الأطراف مع تغيّر وضعية الجسد. واختار نظيرها الذكر، «الإنكروYابل» (incroyable)، زيًّا يشبه المخروط المدبب من الجهة السفلية؛ سروالاً ضيِّقًا جدًّا ومعطفًا قصيرًا ينتهي بياقة مبالغ في ارتفاعها، وربطة عنق ملوّنة زاهية، وشعرًا مستعارًا أشعث، أو مقصوصًا بما يشبه تسريحة العبيد الرومان. وبينما مثّل زيّ «الميرفييوز» تحرّرًا من الموضة الدارجة، مثّل زيّ «الإنكرويابل» محاكاة ساخرة لتصميم الأزياء؛ سخر «الإنكرويابل» من «الماكارونيز»[17] الذي كان يهتم بالموضة في خمسينات القرن الثامن عشر، ويستخدم منظاراً لمشاهدة «الأوبرا» ويسير بطريقة تنمّ عن الميوعة والغنج. كانت تلك اللحظة في تاريخ باريس اللحظة التي تم فيها تعليق القوانين المعيقة؛ بدأ الناس يتصرّفون، كما في

روبسبير" و"لويس أنطوان دو سانت جوست" وأخرين من قادة الحركة الثورية. (المترجم)

(17) "ماكارونيز" (Macaronis): مصطلح ازدرائي يُستخدم لوصف شخص يهتم بالموضة في بريطانيا القرن الثامن عشر. حيث كان الرجال يتحدثون بشكل نمطي ويرتدون ملابس نمطية، ويتصرّفون بطريقة فيها الكثير من المياعة والخنثوية (المترجم).

الكرنفالات كلها، بناءً على وعيهم بأن السلطة الراسخة كانت في الواقع مسألة فرض محليّ.[18]

إذا رفض الثوار الممارسات المرتبطة بالسلوك الجسدي الذي كان سائدًا في ظلّ *النظام القديم*، فذلك لأنهم أدركوا أن طابع العبودية مندمج في سلوك المجموعة الخانعة من خلال عاداتهم الخاصة وسلوكياتهم المرتبطة بالجسد. تلك كانت النقطة التي أثارها نواب الطبقة الثالثة عندما عارضوا في شهر مايو عام 1789، أوّلًا بزيّهم الرسمي المهين، ثم بعد أن تغيّر ذلك، فكرة الزي الذي يميّزهم عن النواب النبلاء. حيث هاجموا الاتفاقية التي تطالب النواب بارتداء أزياء مختلفة ترمز إلى *مكانتهم الاجتماعية* في منشور الثاني من شهر مايو عام 1789؛ وأكّدوا أن هذا النوع من الممارسات يرسّخ «حالة عدم المساواة المرفوضة، والمدمّرة لجوهر المجلس». كان ما أفرزته تلك الاتفاقية هو عدم مساواة بإطار مُدمج: وفقًا لهذا التقليد المرتبط بالممارسة الجسدية، تظهر الطبقات الاجتماعية العليا في الأماكن العامة بأزياء متقنة تميّزها عن الطبقات الدنيا وتبعدها، وتسمح لها بالهيمنة على الأماكن العامة، وهو تقليد تلقّى دعمًا هائلًا من قوانين السخافة التي خصّصت لكل طبقة في الهرمية الاجتماعية مجموعة من الأزياء المناسبة، ومنعت الآخرين من ارتداء الملابس الرسمية العلنية المناسبة لطبقة اجتماعية أخرى. أراد ممثّلو الطبقة

(18) For fashions in dress during the French Revolution see Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, 1975), pp. 183 ff.

الثالثة السماح بتجاوزات لا تستمدّ هدفها من بداية متعمّدة لنشاط سياسي مستقبلي، بل من حالة تخيّل رجعي أدّت إلى تذكّر فترة وهيئة لنظام اجتماعي كان الظهور فيها في الأماكن العامة مؤشّرًا دقيقًا على هرمية اجتماعية واضحة.[19] وساد جدال كبير - كان «بورك» المتحدث الرسمي البارز عن وجهة النظر هذه، وكان «أوكيشوت» نصيرًا مثاليًّا جديدًا - حول فكرة أنه لا ينبغي فهم الأيديولوجيا السياسية «كبداية متعمّدة مستقلّة لنشاط سياسي»، بل كمعرفة بإطار مجرّد ومعمّم «لأسلوب ملموس في الاهتمام بترتيبات المجتمع»؛ إذ لا يمكن لتلك الأيديولوجيات، كما تم التعبير عنها على شكل برامج سياسية أو قوانين رسمية، أن تكون أكثر من اختصار لأسلوب معين من السلوك الملموس؛ وأن تقاليد سلوك معين، هو حتمًا معرفة التفاصيل، لأن «ما يجب معرفته ليس فكرة مجرّدة، أو مجموعة من الخدع، ولا حتى طقوساً، بل أسلوب ملموس متماسك للعيش بكل تعقيداته».[20] لطالما كان الادعاء السائد أن هذه البصيرة حصرية بالشخصية المحافظة الحقيقية؛ إلا أن ممثّلي الطقبة الثالثة أظهروا من خلال تأكيدهم على أهمية تفاصيل الملابس اليومية، أنهم يدركون مثل خصومهم، أن للأزياء وظيفة قول شيء عن المكانة الاجتماعية لمرتديها، وأن من المهم بالمستوى ذاته جعل هذا التصريح ثابتًا.

---

(19) See Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, 1975), pp. 64-72.

(20) M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962), p. 119

أن ترتدي ملابس أو تقرأ معناها يشبه في الأهمية أن تؤلّف نصًّا أدبيًّا أو تقرأه. وأن تؤلّف أو تقرأ نصًّا لعمل أدبي ينتمي إلى أسلوب أدبيٍّ معين، لا يعني مقاربته دون إدراك مسبق؛ على المرء أن يُقحم فيه فهمه الضمني للعمليات الخطابية التي تُخبره بما يجب البحث عنه، أو كيفية الشروع بتأليفه. ليس هناك من يستطيع المضيّ قدمًا في فهم التسلسل الجديد لعبارات قرأها كأدب من نوع معيّن إلا من اكتسب الكفاءة الأدبية المطلوبة لذلك؛ وبالطريقة ذاتها، ليس هناك من يستطيع قراءة أزياء «الإنكروبابل» باعتبارها سخرية من «الماكارونيز»، إلا من اكتسب الكفاءة الاجتماعية المطلوبة لذلك. ومثلما استوعبت مجموعة معينة قواعد الأدب التي تمكّنها من تحويل العبارات اللغوية إلى هياكل ومعاني أدبية، قامت مجموعة أخرى باستيعاب قواعد الأزياء التي تمكّنها من تحويل أزمنة الأزياء إلى هياكل ومعانٍ تتعلّق بالأزياء. وأي شخص لا يمتلك هذه الكفاءة، ولا يعرف المصطلحات التي تُقرأ من خلالها أزياء الناس مثلما تُقرأ من خلالها الأعمال الأدبية، سيكون تائهًا تمامًا إذا صادف كلمات قصيدة، أو لمح شخصًا يرتدي زيّ «إنكرويابل». في قراءة الأدب، ينسب المرء الشيء المعني بالبحث إلى أسلوب أدبي؛ ويتصرّف المرء في تفسير الأزياء بالشكل ذاته. تكتسب السمة الأدبية الفردية، أو سمة الأزياء الفردية، المعنى الخاص بها لأنها تُرى كجزء من قطاع كامل من المعاني؛ وفي كل حالة من الحالات، يجب على هذا الجزء من الكل أن يكون توقّعًا واضحًا إلى حدّ ما عن نوع اللفظ أو نوع اللباس الذي يتم تفسيره. وما لم يتوقّع المفسّرون

نوع المعنى الذي يواجهونه، فلن يكون لديهم طريقة لتوحيد مواجهتهم العابرة مع التفاصيل. ولا يُعتبرُ هذا التصنيف لتجربة معينة تحت نموذج معيّن، أو أسلوب أدبيٍّ معيّن، عملية تحديد بعض السمات الواضحة. فهو يتطلّب أيضًا مجموعة من التوقّعات التي بموجبها يعتقد المرء أن العديد من الميزات غير المُختبرة في التجربة الجديدة ستكون مطابقة للسمات التي ميّزت التجربة السابقة؛ وإذا لم تكن مطابقة، تكون قابلة للوصف من حيث درجة اختلافها عن مجموعة التوقعات. وتتكوّن هذه البنية من التوقعات الضمنية دائمًا من نوع معين – نوع أدبي، أو نمط أزياء – لأن هذه التوقعات هي التي ستسمح بتصنيف المثال الجديد قبل أن يُصبح معروفًا تمامًا.[21]

في كلا الحالتين اللتين نظرنا إليهما للتو، حالة المحاكمة الاحتفالية والإعدام، وحالة الممارسات المتطوّرة مؤخرًا عن الملابس، نجد سمة مشتركة. محاولة الانفصال النهائي عن نظام اجتماعي قديم يواجه وديعة تاريخية ومهدد بالتعثّر. كلّما كانت تطلّعات النظام الجديد أكثر كمالًا، سيسعى بمزيد من الاستبداد لإدخال حقبة النسيان القسري. والقول إن المجتمعات هي جماعات ذاتية التفسير يعني أن نشير إلى طبيعة تلك الوديعة؛ لكن من المهم أن نضيف أنه،

(21) For a discussion of expectations and genres see especially E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, 1967). A brief treatment of these themes may be found in G. Buck, 'The Structure of Hermeneutic Experience and the Problem of Tradition', *New Literary History*, 10 (1978), pp. 31-48.

من بين أقوى التفسيرات الذاتية للجماعات هي صورهم الذاتية الخاصة الموجودة باستمرار، والتي ابتكرتها المجتمعات وحافظت عليها. لأن وعي الفرد بالزمن هو إلى حد كبير وعيٌ باستمرارية المجتمع، أو بشكل أكثر دقة، وعي بصورة تلك الاستمرارية التي يخلقها المجتمع. وبما يخص الثورة الفرنسية، اقترحت فكرة أنه يمكن العثور على جزء من هذه الوديعة في الأعمال التذكارية المكررة، وجزء آخر في الممارسات الجسدية المحددة ثقافيًّا. وبما يخصّ مراسم احتفالية قتل الملك، تشكّلت هذه الوديعة من مشاعر تجاه الملك، أو تجاه ملكيته التي حملت مؤشرات على معتقدات قديمة لها جذور في الأديان القديمة وطرق التفكير التي تركت خلفها شعورًا بعدم انتهاك الحرمة، وعدم قابلية انتهاك الحرمة؛ لذلك شعر جميع معاصري الملك لويس بأن إعدامه العلني كان حدثًا رائعًا للغاية. وبما يخصّ ممارسة ارتداء الأزياء في الفترة الأولى للثورة وفترة «ثيرميدور»، تشكّلت الوديعة من عادة قديمة قامت على الهرمية واندمجت بالممارسات الجسدية الاعتيادية؛ هذا ما جعل المشاركين يختبرون الأزياء الجديدة في تسعينات القرن الثامن عشر باعتبارها تحريراً للإثارة. كان إعدام الملك إبطالًا للطقس، وكان السّماح بالأزياء تحرّرًا كرنفاليًّا. ونرى في كلا نمطي الأداء أشخاصًا يحاولون رسم حدود بداية جذرية؛ وفي كلتا الحالتين، لم يكن بالإمكان التفكير في تلك البداية، تلك الصورة الجديدة عن استمرارية المجتمع، دون عنصر التذكّر فيها – دون عنصر تذكّر

واضح وضمني. تُشير محاولة تأسيس بداية إلى الخلف، إلى نموذج ذكريات اجتماعية.

3

نحتاج أن نفرّق *الذاكرة الاجتماعية* عن ممارسة محددة ربَّما كان أفضل وصفٍ لها هو نشاط *إعادة البناء التاريخي*. إذ لا يمكن معرفة النشاطات الاجتماعية التي كانت سائدة في الماضي إلا من خلال معرفة آثارها. وسواء أكانت هذه الآثار عظامًا مدفونة في التحصينات الرومانية، أو كومة حجارة تمثّل ما بقي من برج نورماندي، أو كلمة في نقش إغريقي يكشف استخدامه أو شكله عن عادة معينة، أو رواية كتبها شهود عيان عن حادثة معيّنة، فكل ما يعالجه المؤرّخون عبارة عن آثار: وهذا يعني علامات خلّفتها ظاهرة معيّنة يُمكن إدراكها بالحواس، ولا يمكن الوصول إليها بحد ذاتها. إنَّ فهم هذه العلامات كآثار على شيء ما، أي كدليل على شيء ما، يعني تجاوز مرحلة الإدلاء بتصريحات حول العلامات بحدِّ ذاتها؛ وإذا اعتبرت هذا الشيء دليلًا، يعني أنك تدلي بتصريح عن شيء آخر، أي عن ذلك الشيء الذي اتُّخِذَ هذا الشيء دليلاً عليه.

هذا يعني أن المؤرّخين يتصرّفون بأسلوب استنتاجي. فهم يحقّقون في الأدلّة كما يستجوب المحامون الشهود في المحكمة، ويستخلصون من هذه الأدلّة معلومات لا تتضمنها صراحة، أو تتعارض مع الإثباتات المُعلنة فيها. وليس للأدلّة المكوّنة من

تصريحات سابقة أي امتياز إطلاقًا؛ فالمزاعم بصحّة التصريحات السابقة لا يزيد من أهميتها بالنسبة إلى المؤرّخ، فهو يراها مثل أي دليل آخر. يستطيع المؤرّخون رفض أية أدلّة أُبلِغوا بها صراحة أثناء الإدلاء بشهادة واستبدال تفسيرهم للحدث بها. وحتى إذا قبل المؤرّخ المعلومات التي وصلته من تصريح سابق، فهو لا يقبل به لأنه تصريحٌ موجود وموثوق، بل لأنه أخضعه للمحاكمة واتضح أنه يفي بمعاييره، بصفته مؤرّخًا، عن حقيقة تاريخية. وبغضّ النظر عن اعتماده على سلطات أخرى تتوافق تصريحاتها مع أفكاره، يُعتبر المؤرّخ سلطة لنفسه؛ تكون أفكاره مستقلّة عن أدلّة هذه السلطات، بمعنى أنه يمتلك معايير يستطيع من خلالها أن ينتقد تلك الأدلّة.(22)

وهكذا لا تعتمد إعادة البناء التاريخية على ذاكرة اجتماعية. حتى عندما لا يحصل المؤرّخ على تصريح عن حدث أو تقليد من شاهد عيان، يكون بإمكانه إعادة اكتشاف ما هو منسيٌّ بشكل كامل. إذ يُمكنه فعل ذلك جزئيًّا من خلال التفحّص النقدي للتصريحات المحتواة في مصادره المكتوبة، ويُقصد بالمصادر المكتوبة مصادر تتضمن تصريحات، أو تشير ضمنًا إلى حقائق مزعومة مرتبطة بالموضوع الذي يحقق فيه المؤرّخ، وجزئيًّا عبر استخدام ما يُسمَّى مصادر غير مكتوبة مثل المواد الأريكولوجية الخاصة بالموضوع قيد

(22) See R. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), esp. pp. 266 ff; and J. Goldstein, *Historical Knowledge* (Austin, Texas, 1976), esp. pp. 13-16, 52-9.

البحث، والغاية من وصف هذه المصادر بأنها غير مكتوبة هي الإشارة إلى أنها لا تتضمّن تصريحات جاهزة، طالما أنها ليست نصوصًا.

لكن إعادة البناء التاريخية ضرورية حتى عندما تحفظ الذاكرة الاجتماعية شهادة مباشرة عن الحدث. لأنه إذا تحرّى المؤرّخ عن مشكلة في التاريخ الحديث، وتلقّى من جهة أولى إجابات جاهزة عن السُّؤال ذاته المطروح أمام الدليل، فسيضطر حينها إلى التشكيك فيما إذا كان ينبغي اعتبار هذا التصريح دليلًا؛ سيضطر المؤرّخ للتشكيك حتى لو كان مصدر المعلومات التي حصل عليها شاهد عيان أو شخصاً آخر أجرى تحقيقاً بالموضوع الذي يتحرّى عنه المؤرّخ. فالمؤرّخون لا يشكّون في تصريحات مخبريهم لأنهم يعتقدون أن المخبرين يريدون خداعهم، أو لأن المخبرين أنفسهم تعرّضوا للخداع. بل لأن قبولهم بها بقيمتها الظاهرية يعني تخلّيهم عن استقلاليتهم بصفتهم مؤرّخين ممارسين. لأنهم سيتخلّون عندئذٍ عن استقلاليتهم المرتبطة بالذاكرة الاجتماعية: استقلالية قامت على ادعائهم بأن لهم الحق في اتخاذ قراراتهم بأنفسهم، باستخدام الأساليب التي تتوافق مع علمهم، بما يخصّ الحلّ الصحيح للمشاكل التي تنشأ من سياق هذه الممارسة العلمية.

على الرغم من هذا الاستقلال عن ذاكرة المجتمع، يمكن لممارسة إعادة البناء التاريخية أن تتلقّى نبضًا توجيهيًّا من ذاكرة المجموعة الاجتماعية بطرق مختلفة، ويمكن لإعادة البناء التاريخية بدورها أن

تمنح الذاكرة شكلًا مفيدًا. وتحدث الحالة المتطرّفة الخاصة لهذا التفاعل عندما تُستخدمُ أجهزة الدَّولة بطريقة منهجية لحرمان مواطنيها من ذاكرتهم. تتصرّف الدول الشمولية كلها بهذه الطريقة؛ إذ تبدأ عبودية أتباع النظام الشمولي الذهنية عندما تُستعبَدُ ذاكرتهم. فعندما تريد قوة عظمى أن تحرم دولة صغيرة من وعيها القومي، تلجأ إلى أسلوب النِّسيان المنظّم. في تاريخ دولة التشيك وحدها تمت مأسسة هذا النسيان المنظّم مرّتين، الأولى بعد عام 1618، والثانية بعد عام 1948. حيث حُظِرَ كتّاب معاصرون، وخُلِعَ مؤرّخون من مناصبهم، وأصبح من أُخرِسوا وطُرِدوا من أعمالهم طيَّ النسيان. لا يكمن رعب هذه الأنظمية في انتهاك كرامة الإنسان فقط، بل في الخوف من فقدان من يستطيع أن يشهد مرّة أخرى على الماضي. وكانت استعادة «جورج أورويل» (Jeorg Orwell) لذكريات هذا النوع من الدول ذكية وخطيرة، ولا سيما في تخوّفه من حالة فقدان الذاكرة الجماعية. لكن تبيّن لاحقاً، في الواقع الحقيقي إذا لم يكن في روايته بعنوان (1984) – أن هناك من أدرك أن صراع المواطنين ضدّ سلطة الدولة هو صراع ذاكرتهم ضدّ عملية النسيان القسري، وأنهم لم يتمسّكوا بهذا الهدف منذ البداية لحماية أنفسهم فحسب، بل ليظلّوا شهودًا للأجيال اللاحقة، وليصبحوا موثّقي أحداث صارمين: لا بدّ أن ترمز أسماء مثل «سولجينيتسين» (Solzhenitsyn) و«فيزل» (Wiesel) لكثير من البشر. في ظروف كهذه، لم تكن مؤلّفاتهم عن تاريخ المعارضة مجرّد تطبيق لإعادة بناء تاريخية موثوقة؛ بل لأن هذا، على وجه التحديد،

ما أبقى على ذاكرة الفئات الاجتماعية التي كان من الممكن إسكات صوتها لولا ذلك.

يُعتبر تاريخ الحروب الصليبية شهادة بليغة على دور المؤلّفات التاريخية في تشكيل الهوية السياسية. ولا يشارك المؤرّخون القروسطيون المسلمون أقرانهم القروسطيين المسيحيين شعورهم بأنهم يشهدون صراعًا هائلًا بين المسلمين والمسيحيين للسيطرة على الأرض المقدّسة. ففي التاريخ الإسلامي الموسّع في ذلك الوقت، لم ترد كلمة «حرب صليبية» و«صليبي» على الإطلاق. لقد تحدّث المؤرّخون الإسلاميون المعاصرون عن الصليبيين إما بصفتهم كافرين بالدين الإسلامي (infindals) أو (فرانكس) (Franks):[23] كانوا يرون أن الهجمات التي شنّوها على سوريا ومصر وبلاد ما بين النهرين، بين نهاية القرن الحادي عشر ونهاية القرن الثالث عشر، لا تختلف جوهريًّا عن الحروب السابقة التي دارت بين المسلمين والكفار: في سوريا ذاتها في القرن العاشر وما قبله، وفي الأندلس طوال فترة الاسترداد الإسباني، وفي صقلية ضد النورمانديين. ولا يمكن العثور على تاريخ للحروب الصليبية في المؤلّفات التاريخية الإسلامية لذلك الوقت؛ حيث تتضمّن تلك المؤلّفات بالحدّ الأقصى شذرات من ذلك التاريخ ضمن أطروحات تتحدث عن مواضيع أخرى. فالتاريخ الإسلامي القروسطي هو

(23) الشعوب الجرمانية التي غزت بلاد الغال وجعلتها فرنسا حالياً. حيث كان تبنّيهم لثقافة "غالو" الرومانية الكاثوليكية هو بذرة الحضارة الفرنسية، وبالتالي حضارة أوروبا الغربية في العصور الوسطى والحديثة (**المترجم**).

مجرّد عرض طارئ للحروب الصليبية. إلا أن الكثير من المؤلّفات التاريخية العربية اتخذت الحروب الصليبية موضوعًا لها بعد عام 1945. وأصبحت الحروب الصليبيَّة الآن كلمة رمزيَّة للنوايا الخبيثة للقوى الغربية. ورأى المؤرّخون المسلمون حالات تطابق معينة في الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والمئة سنة الأخيرة. ففي كلتا الحالتين، تعرّض الشرق الأوسط الإسلامي لهجمات القوى الأوروبية التي نجحت في فرض سيطرتها على جزء كبير من المنطقة. ومن وجهة النَّظر الإسلامية، اعتُبِرَت الحروب الصليبيَّة مرحلة أولى من مراحل الاستعمار الأوروبي، ورؤية مُسبقة لحركة طويلة الأمد تشمل حملة نابليون بونابرت والغزو البريطاني لمصر، ونظام الانتداب في بلاد الشام. ورأوا أنَّها بلغت ذروتها في تأسيس دولة إسرائيل: اكتسبت دراسة المسلمين للحروب الصليبية الكثير من الزخم مع كل صراع لاحق، من الحرب العربية الإسرائيلية عام 1948، إلى حرب السويس، وحرب الأيام الستة. ويرى المؤرّخون المسلمون الآن حالات تكافؤ بين صعود الإمارات الصليبية وسقوطها والأحداث المعاصرة. وأصبح الصليبيون الذين عبروا البحر، وأسّسوا دولة مستقلّة في فلسطين، معروفين باسم الصهاينة الأوائل أو طلائع الصهيونية.[24]

---

(24) See F. Gabrieli, 'The Arabic Historiography of the Crusades,' in B. Lewis and P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 98-107; B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton,

ظهرت مفارقة هائلة مع تحوّل الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر. وتكمن هذه المفارقة في جانبين متعارضين، لكنهما متكافئان، من جوانب هذه العملية كما فسّرها أولئك الذي وقعوا في فخّها. أولى وجهات النظر حول هذا المشروع تركّز الانتباه على المكانة المميزة للعلوم التاريخية. ويعتمد أسلوب رؤية ذلك على عزل ممارسة الفهم المنهجي الذي يحدث في العلوم التاريخية عن ظاهرة أكثر شمولًا، وهي عمليَّات التفسير التي تحدث ضمنيًّا في كل مسار من مسارات الحياة اليومية. وهو ما يؤدّي إلى شعور بأن ممارسة البحث التاريخي تخلق مسافة جديدة تبعدنا عن الماضي عبر تحرير الناس من التقاليد التي ربما كانت ستقود فرضياتهم وسلوكهم لولا ذلك. تتعارض الذاكرة التي تلقّت معلوماتها تاريخيًّا مع الذاكرة غير الفكرية.[25] إلَّا أن في هذا المشروع نفسه شعور آخر يعترف بأنه لا يمكن التفكير في البحث التاريخي خارج إطاره ضمن السياق الأوسع للصراع على الهوية السياسية. فهو يشكّل جزءًا من تاريخ القومية، لأن الجزء الأكبر من نقل مؤلّفات التاريخ كان من عمل الباحثين الألمان العظماء، «نيبوهر» (Niebuhr) و«سافيني» (Savigny)، ورانك (Rnke)

1975); E. Sivan, 'Modern Arab Historiography of the Crusades', *Asian and African Studies,* 8 (1972), pp. 102-49.

(25) See for example A. Kohli-Kunz, *Erinnern und Vergessen* (Berlin, 1972) and J. Ritter, 'Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft', *Schriften der Gesellschaft zur Fordenmg der Westfalischen Wilhelms- Universitat zu Minister,* Heft 51 (Miinster, 1961

و«مومسن» (Mommsen) و«تريلتش» (Troeltsch) و«مينيك» (Meinecke)، حيث كان كل مؤرّخ منهم متورّطًا عاطفيًّا في حياة المجتمع السِّياسي الذي ينتمي إليه. لقد رفضوا أي شكل من أشكال العولمة السِّياسيَّة، ولا سيما مبادئ عام 1789 التي ادعت بأنها رسّخت قواعد الحياة المشتركة، والمشاركة في نشاطات الدولة التي كانت صالحة لجميع الشعوب من حيث المبدأ؛ وأكّدوا، على النقيض من ذلك، على أهمية معالجة القانون كتعبير عن استمرارية الأمّة وتجسيد لها وليس كآلية مبنية اجماعيًّا. وسواء أكانوا يكتبون عن أزمنتهم الخاصة أو عن ثقافات بعيدة، فإن الالتزام السِّياسي لهذه الشخصيَّات الرئيسة في المدرسة التاريخية هو ما ينقل إلى عملهم شعورًا بأنَّهم، أثناء بنائهم لقانون البحث التاريخي، يشاركون في تشكيل الهوية السياسية، ويمنحون في الوقت نفسه شكلًا لذاكرة ثقافيَّة معيَّنة.[26]

سيؤدّي نشاط إعادة البناء التاريخي في هذه الحالات إلى إنتاج تاريخ رسميٍّ مكتوب سواء أتم قمعه منهجيًّا أو كان يزدهر على نطاق واسع. لكن هناك ظاهرة غير رسميَّة إجرائيًّا، ومنتشرة ثقافيًّا أكثر من نشاط إنتاج التَّاريخ الذي فُهِمَ بهذا المعنى. تبيّن أن إنتاج

(26) See especially F. Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (tr. J. E. Anderson, London, 1972) and P. H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley, 1975); see also I. Berlin, *Vico and Herder* (London, 1976) and P. Rossi, 'The Ideological Valencies of Twentieth- Century Historicism', *History and Theory,* Beiheft 14 (1975).

روايات تاريخيَّة غير رسميَّة إلى حدٍّ ما هو نشاط أساسيٌّ لتوصيف الأفعال البشرية. وهي سمة كل ذاكرة جمعية.

لنأخذ بعين الاعتبار حالة حياة إحدى القرى. لا تفتقر بيئة القرية إلى الفضاء المادِّي بل إلى الفضاء الأدائي الذي نتفاوض عليه عادة في سياق حضاري. لقد اعتدنا الحركة في وسط اجتماعي لأشخاص غرباء بينهم الكثير ممن يشهدون أفعال وتصريحات آخرين ذوي معرفة بسيطة أو معدومي المعرفة تمامًا بتاريخهم، وذوي تجربة بسيطة أو معدومي التجربة بأفعال وتصريحات مشابهة حدثت في ماضيهم. وهو ما يُصعّب اتخاذ قرار حول إمكانية تصديق، أو إلى أي حد يمكن تصديق، شخص معين في موقف معين. إذا كان علينا لعب دور مُقنع أمام جمهور غريب نسبيًّا، فعلينا تقديم تصريح عن تاريخنا، أو التلميح إليه على الأقل: تقديم تقرير غير رسمي يشير إلى شيء عن أصلنا ويُثبت أهليَّتنا أو ربما يبرر موقعنا الحالي وأدائنا في العلاقة مع هذا الجمهور.(27) لكن عرضًا للذات من هذا النوع لن يكون ضروريًّا في حياتنا اليومية، عندما تكون فجوات الذاكرة المشتركة طفيفة وقليلة للغاية، كما هو الحال في حياة القرية. في قرية «كومبراي» التي يسكنها «بروست»، هناك شخص «غير معروف إطلاقاً»، كان أشبه بإله أسطوري، وفي المناسبات المختلفة التي حدثت فيها تجلّيّاته المذهلة في شارع «سان إسبريت» أو في «الساحة العامة»، لم يستطع أي شخص أن يتذكّر

(27) On role-playing in a society of strangers see R. Sennett, passim.

تلك التساؤلات المُرهقة التي فشلت تمامًا في اختزال هذا المخلوق المميز إلى مستوى شخص «معروف»، ليس معرفة شخصية، بل بشكل مجرّد على الأقل، باعتباره مرتبطًا بشكل أو بآخر بإحدى أسر «كومبراي»[28] يسلّط فيلم «عودة مارتن غوير» (The Return of Martin Guerre) الضوء على الميزة ذاتها من زاوية معاكسة. حيث كان الظهور المُذهل للبطل الرئيس، الذي لا يستطيع أن يفعل أي شيء أكثر من التظاهر بالانتماء، عبارة عن شذوذ مطلق في موقع يندر فيه حدوث خداع، ولا ينتشر على نطاق واسع في حال حدوثه، لأن الهوّة بين المعروف والمجهول عموماً عن ذلك الشخص كانت أقلّ بكثير من أن تسمح للمصلحة الذاتية أو الدهاء بأداء أي دور فعّال. وتزيد الثرثرة والنميمة من ضيق هذه الهوّة. لا بدّ أن يسرد أحدهم معظم ما يحدث في القرية على مسار يوم كامل قبل نهاية ذلك اليوم، ويكون سرده مبنيًّا على مراقبة الحدث أو رؤيته بشكل مباشر. تعيش ثرثرة القرية على هذه الروايات، إلى جانب المعرفة بالحياة اليومية. وهكذا تبني القرية بشكل غير رسمي تاريخًا مجتمعيًّا عامًّا خاصًّا بها: تاريخًا يصوِّر فيه كل شخص، ويُصَوَّرُ فيه أيضًا، ولا يتوقف فيه التصوير أبدًا. ممَّا يترك مساحة صغيرة، أو لا يترك أية مساحة، لتقديم الذات في

(28) M. Proust, *Remembrance of Things Past* (tr. C. K. Scott Moncrieff and T. Kilmartin, Harmondsworth, 1981), vol. I, p. 62.

الحياة اليومية لأن الناس يتذكرون، إلى حد كبير، أشياء مشتركة.[29]

إذا أخذنا التعليم السياسي للمجموعات الحاكمة بعين الاعتبار، سيصدمنا التمييز بين سجلاتهم السياسية وذكرياتهم السياسية. تستخدم المجموعة السياسية معرفتها بالماضي بطريقة مباشرة وفعّالة.[30] وتستند تصرّفاتها وقراراتها السياسية على تحقيقاتها بالماضي، ولا سيما الماضي القريب الذي أجرته شرطتها ومكاتبها البحثية ومكاتب خدماتها الإدارية، حيث يتم إجراء هذه التحقيقات بكفاءة يُكشفُ عنها لاحقًا لأولئك الذين يعنيهم الأمر عندما يتم تسليط الضوء عليها بعد حرب أو ثورة أو حدوث فضيحة عامة. لكن أحد القيود على الأدلّة الوثائقية هو أن قلّة قليلة

---

(29) On gossip in village life see J. Berger, *Pig Earth* (London, 1979). It should be noted, however, that a number of recent studies take it as their task to set the life of villages within a larger social and national context, the economic and political 'outside', the effect of this historical approach being that villages have come to be regarded less as static, isolated entities. See C. Bell and H. Newby, *Community Studies: an Introduction to the Sociology of the Local Community* (London, 1971); J. Boissevain and J. Friedl (eds.), *Beyond Community: Social Process in Europe* (The Hague, 1975); J. Ennew, *The Western Isles Today* (Cambridge, 1980); S. H. Franklin, *Rural Societies* (London, 1971); A. Macfarlane, with S. Harrison and C. Jardine, *Reconstructing Historical Communities* (Cambridge, 1977), on the 'myth of the community'; R. Schulte, 'Village Life in Europe', *Comparative Studies in Society and History,* 27 (1985), pp. 195-206

(30) On the manipulation of political memory through control of records see J. Chesneaux, Pasfs *and Futures, or, what is History For?* (London, 1978).

تهتم بكتابة ما يُعتبر من المسلّمات. إلا أن الكثير من الخبرة السياسية تُبنى على «ما هو واضح دون أن يُقال»، وربما يسهل الانتباه إلى هذه الفكرة بشكل خاص في مجال تقني مثل المجال الدبلوماسي أو في التعاملات ضمن طبقة حاكمة متماسكة. بهذا المعنى، تكون سجلّات المجموعة الحاكمة السياسية بعيدة كل البعد عن استنفاد ذاكرتها السياسية، وهو أمر بالغ الأهمية. ويصبح التمييز واضحًا للغاية عندما يحتاج القادة السياسيون لاتخاذ قرارات حاسمة أثناء حدوث أزمات لا يفهموها بشكل كامل. وحيث لا يمكن توقّع النتائج النهائية لأفعالهم؛ لأنهم سيلجؤون حينها إلى قواعد ومعتقدات معينة «واضحة دون أن تُقال»، وعندما يقود أفعالهم سردٌ خلفي ضمنيٌ يعتبرونه من المسلّمات. وهكذا استمرّ رجال الدولة خلال القرن الثامن عشر على اعتقادهم الأساسي بأن عليهم أن يمنعوا أية قوة أخرى من تحقيق أي صعود مثل صعود لويس الرابع عشر؛ لطالما ذكّروا أنفسهم بأنه لا يجب السماح بتكرار حروب مثل الحروب الدينية القديمة.[31] كما شاع خلال القرن التاسع عشر تفسير أية انتفاضة عنيفة على أساس استمرارية الحركة التي بدأت عام 1789، بحيث ظهرت فترات إعادة الإحياء وكأنها فترات توقّفٍ اختفى فيها التيَّار الثوري تحت الأرض ليعاود خروجه إلى السطح مرة أخرى، ومع حلول كل انتفاضة، كانتفاضات الأعوام 1830 و1832، و1848 و1851 و1871،

(31) See H. Butterfield, *The Discontinuities Between the Generations in History* (Cambridge, 1972).

فَهمَ أتباع الثورة ومعارضوها، على حد سواء، الأحداث باعتبارها نتائج مباشرة لانتفاضة عام 1789.[32] مرة أخرى، إذا أردنا أن نفهم فرضيات عام 1914، فسوف نحتاج إلى تقدير قيمة الروابط بين القيم والمعتقدات التي غُرست في المدرسة، والافتراضات التي تصرّف السياسيون بناءً عليها في الحياة اللاحقة؛ كما يجب أن نهتم بأفكار الجيل السابق إذا أردنا أن نقدّر إلى أي مدى اتخذ القادة الأوروبيون عقيدة الصراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح، بشكل حرفي، قبيل بداية الحرب العالمية الأولى مباشرة.[33]

أو لنأخذ قصص تاريخ حياة الأشخاص. لا ينتمي معظم الناس إلى النخب الحاكمة، ولم يختبروا تاريخ حياتهم بشكل أساسي في سياق حياة تلك النخب. ولفترة من الزمن، رأى جيل من المؤرّخين الاجتماعيين تحديدًا أنَّ هناك إمكانية لإنقاذ تاريخ الجماعات وثقافتها من الصمت من خلال ممارسة التاريخ الشفوي. حيث سعى هذا التاريخ إلى منح فرصة للتعبير لما كان سيبقى دون فرصة للتعبير حتى مع وجود أثر له، من خلال إعادة تكوين تاريخ حياة الأفراد. لكن أن تفكّر بمفهوم تاريخ حياة يعني أن تصل سلفًا إلى جوهر مجموعة ذهنية، لذلك يحدث أحيانًا أن يعيق مسار الاستجواب الذي يتبناه المؤرّخون الشفويون تحقيق نواياهم. كثيرًا ما يذكر المؤرّخون الشفويون مواجهة صعوبات مميزة في بداية محادثاتهم. يتردد الشخص الذي تُجرى معه

(32) See T. Schieder, 'Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert', *Historische Zeitschrift*, -170 (1950), pp. 233-71

(33) See J. Joll, *1914: The Unspoken Assumptions* (London, 19).

المقابلة ويلتزم الصمت، ويصرّح بعدم وجود ما يُدلي به من أشياء لا يعرفها الشخص الذي يُجري المقابلة. لن يُفاقم المؤرّخ الصعوبة إلا إذا تم تشجيع الشخص الذي تُجرى معه المقابلة على الشروع في نوع من أنواع السرد الزمني. لأن استيراد نوع من السرد الزمني إلى المادة، وهذا النوع من التذكّر، هو أمر غريب على المادة. من خلال اقتراح كهذا، يعمل من يُجري المقابلة، دون وعي منه، على تعديل تاريخ حياة من تُجرى معه المقابلة إلى نموذج غريب يمكن تصوّره مسبقًا. لهذا النموذج أصله في ثقافة المجموعة الحاكمة؛ فهي مستمدّة من ممارسات المواطنين المشهورين إلى حد ما، الذين يكتبون مذكّراتهم قرابة نهاية حياتهم. يرى كتّاب المذكرات أن حياتهم تستحقّ أن تبقى في الذاكرة، لأنهم، من وجهة نظرهم الخاصة عن أنفسهم، أشخاص اتخذوا قرارات تركت أثرًا واسعًا إلى حد ما، أو يمكن تمثيلها بأنها تركت أثرًا، وغيّرت بوضوح جزءًا من عالمهم الاجتماعي. واجه التاريخ «الشخصي» لكاتب الذكريات تاريخًا «موضوعيًّا» متجسدًا في المؤسسات، أو في تعديل المؤسسات أو نقلها أو حتى التخلّص منها: برنامج تدريب تعليمي، نموذج إدارة مدنية، نظام قانوني، تنظيم خاص لتقسيم العمل. كما أُلحِقوا ببنية المؤسسات المهيمنة، وتمكّنوا من تحويل تلك البنية لغاياتهم الخاصة. هذه القدرة المتخيّلة على إجراء تدخل شخصي جعلت من الممكن لكتّاب المذكرات أن يتصوّروا حياتهم بأثر رجعي، وتصوّرها في كثير من الأحيان بأثر مستقبلي، كتسلسل سردي يمكنهم من خلاله دمج تاريخ حياتهم الشخصية مع إحساسهم بمسار التاريخ الموضوعي. لكن ما يفتقر إليه تاريخ حياة أولئك المنتمين إلى مجموعات تابعة تحديدًا هو تلك المصطلحات

المرجعية التي تؤدّي إلى ذلك الشعور بالمسار الخطي، والشكل السردي المتسلسل، وتعززه: فكرة إضفاء طابع شرعي على الأصول من ناحية الماضي، الشعور بتراكم القوة والمال والنفوذ من ناحية المستقبل. سيُنتجُ التاريخ الشفوي للمجموعات التابعة تاريخاً من نوع آخر: تاريخًا لا تختلف فيه معظم التفاصيل فحسب، بل يخضع فيه بناء الشكل ذي المعنى لمبدأ مختلف. ستظهر تفاصيل مختلفة لأنها أُدخِلَت بنوع مختلف من السرد إذا جاز التعبير. فالأساسي في إدراك وجود ثقافة المجموعات التابعة هو معرفة أنها ثقافة يكون لتاريخ أعضائها إيقاع مختلف، وأن هذا الإيقاع لا يتأثّر بتدخّل الأفراد في عمل المؤسسات المهيمنة. عندما يصغي المؤرّخون الشفويون بعناية إلى ما يقوله المخبرون لهم، يكتشفون وجود تصّوّر غير خطي للزمن بل دائري. إن حياة من تُجرى معه المقابلة ليست سيرة ذاتية، بل سلسلة من الدورات. الدورة الأساسية هي اليوم، ثم الأسبوع، ثم الشهر، ثم الفصل، ثم السنة، وأخيرًا الجيل. ينبع النجاح اللافت لعمل «ستودز تيركل» (Studs Terkel) في الولايات المتحدة من دون شكّ من حقيقة أنه يُنصف هذا الشكل الدائري البديل، ويمكن قراءته كملحمة شعبية مثلما يمكن قراءته كبحث علمي. هنا شكل سردي مختلف للذكريات، وبنية مختلفة محددة اجتماعيًّا عنها.[34]

حتى أن سؤالًا أساسيًّا مثل «كيف سيبدو شكل القرن العشرين»، سيعتمد أساسًا على المجموعة الاجتماعية التي يُصادف

(34) S. Terkel, *Working: people talk about what they do all day and how they feel about what they do* (London, 1975

أن ننتمي إليها. لا يمكن التفكير في سردية هذا القرن، بالنسبة إلى كثير من الناس، والأوروبيين بشكل خاص، دون ذكريات الحرب العالمية الأولى. إن صورة الخنادق من القناة إلى الحدود السويدية لا تزال منقوشة في الذاكرة الحديثة. بينما كانت التجارب المشتركة للجنود، في الحرب العالمية الثانية، حالة من النفي الرهيب طويل الأمد على مسافة من الوطن لا يمكن اجتيازها، فإن ما يجعل تجربة الحرب العالمية الأولى فريدة من نوعها، وما يمنحها عبئًا خاصًّا من السخرية، هو قرب الخنادق الغريب من الوطن. تظهرُ هذه التجربة الراسخة، التي يُعتبر اليوم الأول من حرب (السوم – Somme)[35] شعارًا أو رمزًا لها، كنموذج مثالي للسرد. لقد استحضر «بول فوسيل» (Paul Fussel) هذا المشهد البدائي بوضوح، وأشار إلى أن بنيته الساخرة الخاصة، وديناميكية أمله الموجز، هي ما جعلته يطارد الذاكرة.[36] ومع ذلك – وهذا شيء لافت – من الممكن تخيّل مشاركة أعضاء من مجموعتين مختلفتين للغاية في الحدث ذاته، حتى لو كان حدثًا كارثيًّا شاملًا مثل الحرب العالمية الأولى، لكن ربما لا تزال هاتان المجموعتان غير قابلتين للمقارنة من ناحية أن ذكرياتهما اللاحقة عن ذلك الحدث، والتي ينقلانها إلى أطفالهما لاحقًا، لا تكاد تشير إلى الحدث «ذاته». قدّم «كارلو ليفي» (Carlo Levi) وجهة نظر لافتة حول هذه

(35) معركة السوم: معركة في الحرب العالمية الأولى بين القوات الألمانية وقوات الحلفاء، وانتهت بخسائر كبيرة للطرفين (**المترجم**).

(36) P. Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York, 19

الظاهرة.[37] في عام 1935، وبصفته سجينًا سياسيًّا، حُكِمَ عليه بالنفي إلى قرية نائية في «جاغليانو» جنوب إيطاليا. وعلى جدران قاعة البلدية كان هناك لوح رخامي منقوش عليه أسماء أبناء قرية «جاغليانو» الذين رحلوا في الحرب العالمية الأولى. كان هناك ما يقارب الخمسين اسمًا؛ حيث لم تنجُ أسرة واحدة من الخسارة سواء أكان بشكل مباشر، أو من خلال روابط القرابة؛ وبالإضافة إلى ذلك، كان هناك من عادوا من الحرب جرحى أو عادوا سالمين تمامًا. وبصفته طبيبًا، سرعان ما وجد «ليفي» الفرصة للحديث مع جميع القرويين، وكان حريصًا على معرفة وجهات نظرهم عن كارثة الفترة ما بين 1914-1918. ورغمَ ذلك كله، ومن بين كل من تحدث معه من قرويي «جاغليانو»، لم يُشر أحد إلى الحرب أثناء حديثه عن الأعمال التي أنجزها، أو الأماكن التي زارها، أو الصعوبات التي عانى منها. لا يعني ذلك أن هذا الموضوع كان من المحرّمات؛ عندما تستفسر عن هذا الأمر لا تكون إجابتهم مقتضبة فحسب، بل فيها نوع من اللامبالاة أيضًا. فهم لم يتذكروا الحرب كحدث مهم، ولم يتحدثوا عن موتاها. بل تحدثوا باستمرار عن حرب أخرى. تلك كانت حرب قطّاع الطرق. انتهت فترة قطّاع الطرق عام 1865، قبل سبعين عامًا؛ كان القليل من الفلاحين كباراً بما يكفي لتذكّر تلك الفترة، بصفتهم مشاركين فاعلين أو شهود عيان. إلا أن الجميع، الكبار والصغار، النساء والرجال،

(37) C. Levi, *Christ Stopped at Eboli* (tr. F. Frenaye, London, 1963), esp. pp. 130 ff.

تحدثوا عنها كما لو أنها اندلعت البارحة. لقد اخترقت مغامرات قطّاع الطرق حديثهم اليومي بسهولة، وتم إحياء ذكراها بأسماء العديد من المواقع داخل القرية وخارجها. كانت الحروب الوحيدة التي تحدث عنها فلاحو جاغليانو بحيوية وتماسك أسطوري هي حالات اندلاع تمرّد قاتل فيه قطّاع الطرق جيش الشمال وحكومته. لكنهم يكادون لا يعون أي شيء عن الدوافع والمصالح التي سادت الحرب العالمية الأولى. لم تكن الحرب العالمية الأولى جزءًا من ذاكرتهم.

ربما نقول بشكل أكثر عمومية بأننا جميعًا نعرف أحدنا الآخر من خلال المطالبة بسرديات، وتقديم سرديات، وبتصديق أحدنا قصصًا عن ماضي الآخر وهويته.(38) وبتحديد ما يفعله شخص آخر وفهمه، فإننا نضع حدثًا أو واقعة أو طريقة سلوك معينة في سياق عدد من الروايات السردية التاريخية. وهكذا نقوم بتحديد فعل معين عبر استذكار نموذجين من سياق هذا الفعل. نحدد سلوك الممثّلين للسلوك بالإشارة إلى مكانة ذلك السلوك في تاريخ حياتهم؛ ونحدد السلوك أيضًا بالإشارة إلى مكانته في تاريخ المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها. إن سردية حياة واحدة هي جزء من مجموعة مترابطة من السرديات؛ فهي جزء لا يتجزّأ من قصّة تلك المجموعات التي يستمدّ الأفراد منها هويتهم.

---

(38) For a discussion of the narrative accounts embedded in everyday discourse see A. Macintyre, *After Virtue* (London, 1981), pp. 190-201.

4

ثمة تفاوت هائل بين انتشار الذاكرة الاجتماعية في مسار الحياة اليومية وما يُعطى من اهتمام ضئيل نسبيًّا للذاكرة الاجتماعية تحديدًا في النظرية الثقافية *والاجتماعية* الحديثة، على الأقل بما يتعلّق بالمعالجة الصريحة والمنهجية مقارنة مع المعالجة الضمنية المشتتة.[39] لكن لماذا يكون الأمر على هذا النحو؟

الإجابة عن هذا السؤال معقدة نوعًا ما، وعلينا أن نبدأ بالإشارة إلى أن إحدى الصعوبات الأساسية في تطوير نظرية عن الذاكرة، باعتبارها شكلًا من أشكال المعرفة، له علاقة بتنوّع أشكال ادعاءات الذكريات التي نقدّمها ونعترف بها. إن الفعل «يتذكّر» يدخل ضمن مجموعة منوّعة من التراكيب النحوية، والأشياء التي نتذكّرها مختلفة للغاية؛ وإذا عانت الذاكرة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية تحديدًا، من إهمال نسبي، فهذا يعود جزئيًّا إلى أن أنواعًا معيّنة من ادعاءات الذاكرة قد حظيت بامتياز باعتبارها بؤرة لأنواع معينة من الاهتمام الواسع. سيكون مفيدًا إذًا أن نميِّز بين ثلاثة مستويات متمايزة من ادعاء الذاكرة.

---

(39) Mention should be made, however, of a number of recent works which address the question of social memory: E. Shils, *Tradition* (London, 1981); Z. Bauman, *Memories of Class: Pre-History and After Life of Class* (London, 1982); S. Nora, *Les lieux de la memoire* (Paris, 1984); B. A. Smith, *Politics and Remembrance* (Princeton, 1985); P. Wright, *On Living in an Old Country* (London, 1985); F. Haug *Female Sexualization: A Collective Work of Memory* (tr. E. Carter, London, 1987).

المجموعة الأولى هي ادعاءات الذاكرة *الشَّخصية*. وهي تشير إلى أفعال التذكّر التي يكون موضوعها الأساسي تاريخ حياة المرء الشخصية. نحن نتحدث عنها بصفتها ذكريات شخصية لأنها تقيم في ماضي الشخصية وتشير إليه. ربما يتم التعبير عن ادعاءات ذاكرتي الشخصية على الشكل التالي: لقد فعلتُ هذا وذاك، في هذه الفترة الزمنية وتلك، وفي هذا الموقع وذاك. لذلك يكون اهتمامي منصبًّا على ذاتي الشخصية أثناء تذكّر حدث معين. عندما أقول: «جئت إلى روما منذ ثلاث سنوات»، فأنا أفكّر بنفسي في هذه الحالة. عند إدلائي بهذا البيان، أكون مدركًا لحاضري الفعلي، وأتأمّل نفسي باعتباري الشخص الذي فعل هذا وذاك في الماضي. وأثناء تذكّري أنني فعلت هذا وذاك، فإنني أرى نفسي من بعيد، إن جاز التعبير. ثمة نوع من الازدواجية في هذا التصريح: أنا، الذي أتكلم الآن، وأنا، الذي جئت إلى روما منذ ثلاث سنوات، وهما متطابقان بطريقة معينة لكنهما مختلفان أيضاً. كثيراً ما يظهر هذا النوع من ادعاءات الذاكرة في توصيفنا لذواتنا لأن تاريخنا الماضي هو مصدرٌ مهم لتخيّلنا لذواتنا؛ إن معرفتنا بذواتنا، والصورة التي لدينا عن شخصيتنا وإمكانياتنا الخاصة، تتكوّن إلى حد كبير من كيفية رؤيتنا لتصرّفاتنا السابقة. إذاً ثمة رابط هام بين مفهوم الهوية الشخصية، والحالات الذهنيّة القابعة في الخلفية؛ لذلك يعود الشعور بالندم أو الذنب إلى أفعال أو حالات إغفال سابقة قام بها الشخص الذي يشعر بالندم أو الذنب. فمن خلال ذكريات من هذا النوع، يجد الشخص مدخلاً إلى حقائق معينة عن تاريخه

وهويته السابقة، وهو مدخل من نوع لا يمكّنه، من حيث المبدأ، من الوصول إلى تاريخ أشخاص آخرين وهوياتهم.[40]

تغطي **المجموعة الثانية** من ادعاءات الذاكرة، وهي ادعاءات الذاكرة/*المعرفية*، استخدامات عملية «التذكّر» عندما يُقال مثلاً إننا نتذكّر كلمات أو أبيات شعر أو نكتة أو قصة أو مخطط مدينة أو معادلات رياضية أو حقائق منطقية أو حقائق عن المستقبل. فلكي يمتلك المرء معرفة بذاكرة من هذا النوع، يجب أن تكون معرفته عائدة بطريقة أو بأخرى إلى معرفة سابقة أو حالة حسية معينة، وموجودة بسببها؛[41] لكن، على النقيض من المستوى الأول، لسنا بحاجة لامتلاك أية معلومات عن سياق التعلّم أو واقعته لنكون قادرين على حفظ ذكريات هذا المستوى واستخدامها. فلا يتطلّب هذا النوع من التذكر أن يكون موضوع الذاكرة شيئًا تمت تجربته أو تعلّمه في الماضي، بل أن يكون ذلك الشخص الذي يتذكّر قد صادفه في الماضي.

يتشكّل **مستوى** الذكريات **الثالث** ببساطة من قدرتنا على إعادة إنتاج أداء معين. لذلك فإن تذكّرنا لكيفية القراءة أو الكتابة أو كيفية ركوب درّاجة هو في كل حالة من هذه الحالات يتعلّق

(40) On personal memory see R. Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, 1984) and S. Shoemaker, 'Persons and Their Past', *American Philosophical Quarterly, 7* (1970), 269-85.

(41) See C. B. Martin and M. Deutscher, 'Remembering', *The Philosophical Review,* 75 (1966), pp. 161-96 and D. Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967), esp. pp. 50 ff.

بقدرتنا على القيام بهذه الممارسات، بشكل فعّال إلى حد ما، عندما نحتاج إلى ذلك. ومثل ادعاءات الذاكرة المعرفية والتجريبية، فهي جزء من «تذكّر» أن ما يتم تذكّره قد مضى؛ يمكن القول إن «التذكّر» مصطلحٌ يشير إلى الماضي. لكن من ناحية هذا المستوى الثالث من الذكريات، نحن لا نتذكّر كثيراً كيف ومتى وأين اكتسبنا هذه المعرفة قيد البحث؛ غالباً ما يمكن مقارنتها بقدرتنا على التعرّف على الآخرين، وأن نُثبت لهم أننا نتذكّرهم في الواقع. يشبه تذكّر كيفية القراءة أو الكتابة أو ركوب الدراجة تذكّرنا لمعنى درس تعلّمناه بشكل جيد؛ لديه كل مؤشرات العادة، وكلما تذكّرنا هذا المستوى من الذكريات بشكل أفضل، ضعف احتمال تذكّرنا للمناسبات السابقة التي فعلنا فيها هذا الشيء قيد البحث؛ كما إننا لا نلجأ إلى ذكرياتنا كأداة إرشاد إلا عندما نواجه صعوبة معينة.

أقرّ الفلاسفة بوجود هذا المستوى من ادعاءات الذاكرة وصنّفوه ضمن فئة «ذاكرة العادة» (habit-memory)، في تباين مع الذاكرة الشخصية والمعرفية. لكن اهتمامهم بادعاءات ذكريات من هذا النوع كان ضعيفاً عادة. وغالباً ما جادلوا أو افترضوا أن التذكّر نفسه، وما نتذكّره، هو نوع معيّن من الأحداث في الذاكرة «الحقيقية». وهكذا ميّز «هنري بيرغسون» (Henri Bergson) بين نوعين من الذاكرة، النوع المرتبط بالعادة، والنوع المرتبط بالتذكّر. وأعطى مثالاً على ذلك «حفظ الدرس عن ظهر قلب». عندما أحفظ الدرس عن ظهر قلب، يُقال إنني «أتذكّره»؛ لكن هذا لا يعني سوى أنني اكتسبت عادات معينة. إن تذكّري للمرة الأولى

التي قرأت فيها الدرس بينما كنت أتعلّمه هو تذكّري لحدث فريد من نوعه وقع مرة واحدة، وتذكري لحدث فريد من نوعه لا يمكن أن يتشكّل بالكامل من خلال عادة، وهو يختلف بشكل جذري عن الذاكرة التي نسميها عادة. هذا ما جعل بيرغسون يستنتج أن الذاكرة المرتبطة بكيفية فعل شيء ما هي ببساطة حفظ «آلية حركية»، وأن «ذاكرة العادة» هذه مختلفة جذرياً عن تذكّر أحداث فريدة من نوعها، والتي تُعتبر *«ذاكرة بامتياز»*؛ يُقال إن هذا النوع من التذكّر وحده هو الذاكرة المناسبة.(42) ويتبع «راسل» (Russell) بيرغسون في التمييز بين «ذاكرة العادة» و«الذاكرة الحقيقية»، فهو يرى أن الأخيرة ذاكرة معرفية بينما الأولى ليست كذلك. هو يعترف بالتأكيد بأن تطبيق هذا التمييز عمليًّا أصعب بكثير من تطبيقه نظريًّا. ويعود سبب ذلك إلى أن العادة هي سمة متطفّلة على حياتنا الذهنية، وغالباً ما تظهر عندما يبدو للوهلة الأولى أنها لا يجب أن تظهر. لذلك يمكن أن تكون هناك عادة تذكّر حدث فريد من نوعه؛ عندما وصفنا الحدث للمرة الأولى، تصبح الكلمات التي اعتدنا استخدامها اعتيادية بسهولة. ومع ذلك، يريد راسل التأكيد على أن السمة المميزة للذاكرة هي أنها نوع خاص من الاعتقاد. ويجادل بأن ما يشكل «ذاكرة معرفية» هو «اعتقادنا» بأن «صور الأحداث السابقة تشير إلى أحداث سابقة». لقد تحدث عن ذلك باعتباره ذاكرة «حقيقية» من أجل تمييزها عن

---

(42) See H. Bergson, *Matter and Memory* (tr. N. M. Paul and W. S. Palmer, London, 1962).

عادة تم اكتسابها من تجربة سابقة.[43] هنا أيضاً، يُعتبر معنى «التذكّر»، الذي يكون فيه التذكّر عملاً معرفيًّا، ذا أهمية فلسفية.

ربما يكون من السهل تقدير أهمية مجال السلوك المخصّص عادة لمستوى ذكريات العادة من خلال تفحّص حالات فقدان الذاكرة التي لا تعود فيها الذاكرة قادرة على العمل بكفاءة، بدل مراقبة العمل السلس لقدرات كهذه في مسار الحياة اليومية. وقد حالفنا الحظ لحصولنا على دراسة أجراها طبيب الأعصاب البارز «لوريا» (Luria)، يذكر فيها حالة لافتة عن فقدان الذاكرة توضح مدى اتساع ذاكرة العادة وحيويتها.[44] ترتبط الدراسة بالجندي الروسي «زيزستكي» الذي عانى من اضطراب نفسي بسبب إصابته برصاصة في دماغه أحدثت ضررًا يتعذّر إصلاحه، ومعاناة الطبيب لصياغة تقرير عن حالة الفوضى النفسية التي لديه ومكافحتها.

لقد عانى من خسارة هائلة في الذاكرة الشخصية. وكان عاجزاً، خلال الأسابيع التي أعقبت إصابته مباشرة، عن تذكّر اسمه الأول أو كنية عائلته، أو أسماء أقربائه المقرّبين، أو اسم بلدته، وكان يواجه مشكلة هائلة في تذكّر أي شيء يخص ماضيه القريب - حتى طبيعة الحياة على الجبهة التي كان فيها.

(43) B. Russell, *The Analysis of Mind* (London, 1921), pp. 166 ff.

(44) A. R. Luria, *The Man with a Shattered World* (tr. L. Solotaroff, London, 1973).

كان مدمّرًا بالمستوى ذاته لخسارة ذاكرته المعرفية. حيث كان يجد صعوبة في تعريف الأشياء الموجودة في بيئته. فعندما كان يرى أو يتخيّل أشياء مادية أو كواكب أو حيوانات أو طيورًا أو بشرًا، كان يعجز عن تذكّر الكلمات التي يعرّفها بها. والعكس صحيح: عندما كان يسمع كلمة معينة، لا يكون قادراً على تذكّر ما تعنيه بشكل مباشر. كانت خسارته المعرفية تتعلّق بتركيب الجمل، كما تتعلّق بالناحية الدلالية. نحن نعبّر عن العلاقات من خلال مقاطع معينة من الكلام – حروف الجر، حروف العطف، الظروف وما إلى ذلك – بحيث تصبح عبارات بسيطة مثل «السلّة تحت المنضدة» و«الصليب فوق الدائرة» واضحة بشكل مثالي، لأننا نفترض أن المَلَكَة ضروية لإتقان أشكال كهذه: القدرة على تذكّر العناصر النحوية القواعدية، والقدرة على الإدراك السريع اللحظي لعلاقات الكلمات والصور الفردية التي تُثيرها. لكن زيزستكي لم يعد قادراً على الفهم الفوري للنماذج؛ لم يعد قادراً مثلاً على تمييز بين حالات عكسية معينة مثل التمييز بين «أخ الأم» و«أم الأخ»، أو حالة المضاف إليه كما في عبارة «أخ الأب».

ارتبطت منطقة الخسارة الثالثة بنماذج السلوك الاعتيادية. اكتشف أثناء وجوده في المستشفى أنه عليه أن يتعلّم من جديد ما كان مألوفاً بالنسبة له فيما مضى: أن يومئ لشخص معين أو يلوّح بيده مودِّعًا. احتاج إلى ممرضة بينما كان يستلقي في سريره، لكن كيف يجعلها تأتي إليه؟ تذكّر فجأة أن بإمكانه أن يومئ لشخص معين، وحاول أن يومئ للممرضة: أي أن يحرك يده اليسرى برفق

للأمام والخلف. لكنها اتجهت إلى الخلف ولم تهتم بإيماءته. أدرك حينها أنه نسي تماماً كيف يومئ بيده لشخص ما. ويبدو أنه نسي أيضاً كيف يومئ بيديه حتى يتمكن أحدهم من فهم ما يعنيه. عندما أراد الطبيب منه أن يصافحه، لم يعرف اليد التي ينبغي عليه أن يصافح بها. وعندما أعطاه أحد المدرّبين إبرة، وبكرة خيوط، ومادة أخرى عليها نقش، وطلب منه أن يحاول تطريز النقش، أمسك ببساطة الإبرة والخيط والمادة الأخرى متسائلاً لماذا قُدِّمَت له هذه الأشياء؛ وعندما عاد المدرب لاحقاً وطلب منه أن يضع الخيط في الإبرة، أمسك الإبرة بيد والخيط باليد الأخرى، لكنه لم يفهم ماذا يفعل بهما. وعندما ذهب إلى الورشة ليتعلم صناعة الأحذية، شرح له المدرب كل شيء بتفاصيل دقيقة؛ لكن كل ما تعلّمه كان إدخال المسامير الخشبية في لوح خشبي ثم سحبها مجدداً. وفي فترة لاحقة، عندما يُطلب منه أداء عمل بسيط من الأعمال اليومية في المنزل مثل قطع الحطب، أو إصلاح السياج، أو إحضار حليب من غرفة المؤونة، يجد أنه لا يعرف كيفية أداء ذلك العمل. وإذا أردنا أن نمنح اسماً لمنطقة الخسارة الفادحة تلك، فهل نستطيع أن نمنحها اسماً غير منطقة الذاكرة الاعتيادية؟

5

من بين نماذج الذاكرة الثلاثة التي ميزت بينها، خضع النموذجان الأول والثاني، أي الذاكرة الشخصية والمعرفية،

لدراسات مفصلة، لكن بوسائل مختلفة تماماً، لكن تم تجاهل النموذج الثالث، ذاكرة العادة، إلى حد كبير لأسباب مهمة.

من الأمور الأساسية لدراسة الذاكرة كما تُفهمُ في التحليل النفسي هو التمييز بين طريقتين متناقضتين تتعلّقان بجلب الماضي إلى الحاضر: «التصرّف الدفاعي العدائي» والتذكّر.[45] يتشكّل «التصرّف الدفاعي العدائي» من نوع من التصرف الذي يسترجع فيه الشخص الخاضع للتحليل، الواقع في قبضة الرغبات والتخيّلات اللاواعية، هذه الرغبات والتخيلات في الوقت الحاضر، مع انطباع بآنيتها يصّعده رفضه الاعتراف بأصلها، أو عدم معرفته بأصلها، وبالتالي عدم الاعتراف بطابعها التكراري. وعادة ما يعرض «التصرّف الدفاعي العدائي» جانبًا قهريًّا يتعارض مع باقي نماذج هذا الشخص. وغالبًا ما يتخذ شكل سلوك عدواني موجّه ضدّ الآخرين أو ضدّ الذات. ومن منظور تفسيري، فإن النقطة الحاسمة في هذا «التصرّف الدفاعي العدائي» سواء أكان عنيفاً أو مكبوتاً، أو كان موجهاً ضد الآخرين أو ضدّ الذات، وسواء أحدث خارج العلاقة بين المحلِل والخاضع للتحليل أو ضمنها، هو أنها دليل على الإجبار على التكرار. ونتيجة لهذا الإجبار على التكرار، يضع الخاضعون للتحليل أنفسهم في مواقف محزنة عمداً: يكررون بهذه الطريقة تجربة قديمة. لكن في التكرار

(45) See J. Laplanche and J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (tr. D. Nicholson-Smith, London, 1973).

القهري، يفشل الأشخاص في تذكّر النموذج الأولي لأفعالهم الحالية. بل يتكوّن لديهم، على النقيض من ذلك، انطباع قوي بأن المواقف التي «وضعوا أنفسهم بها» تحددها بشكل كامل ظروف اللحظة الحالية. لقد اتخذ الإجبار على التكرار موقع القدرة على التذكّر. «يكرر المريض بدل أن يتذكّر، ويكرّر في حالة المقاومة»: تحدث هذه الصيغة في نص أساسي لتقنيات التحليل، مقالة فرويد عام 1914 حول «التذكر، التكرار، والعمل من خلالهما».[46]

قدّم فرويد، عند هذه النقطة من مقالته المنشورة عام 1914، موضوع التحوّل:[47] ناقش هذه الظاهرة أساسًا من ناحية العلاقة بين المُحلّل والخاضع للتحليل، على الرغم من أنها غير مقتصرة على هذه العلاقة بالتأكيد، لأن من الممكن مراقبة «التصرّف الدفاعي العدائي» أثناء التحليل النفسي بشكل مباشر وبتفصيل هائل. لقد وصف التحوّل باعتباره الأداة الرئيسة «للحدّ من إجبار المريض على التكرار وتحويله إلى دافع للتذكّر». لماذا يكون للتحوّل هذا التأثير؟ يقول فرويد، إذا كان ينبغي أن يكون التذكّر حراً، فذلك لأن التحوّل يصبح أشبه «بملعب» يُسمَحُ فيه «لإجبار المريض على التكرار» بأن «يتوسّع بحرية تامة تقريباً». بتوسيع هذا التشبيه

(46) S. Freud, 'Remembering, Repeating and Working Through' (1914), *Standard Edition,* XII, pp. 147-56.

(47) "التحوّل" (transference): ويعني إسقاط المشاعر والعواطف على المحلل – ظاهرة تحدث عندما يعيد الناس توجيه المشاعر أو العواطف حول شخص معين على شخص منفصل تماماً (**المترجم**).

باللعب، يقول إن التحوّل يُنشئ «عالماً وسيطاً بين المرض والحياة الحقيقية يسهّلُ الانتقال من أحدهما إلى الآخر». يتشكّل هذا العالم الوسيط من نشاط سردي إلى حد كبير: يتحدث الخاضع للتحليل عن ماضيه وعن حياته الحالية، وعن حياته أثناء التحليل. لم يناقش فرويد هذه الخاصية السردية للتجربة التحليلية بشكل صريح؛ إلا أن كتّاباً لاحقين مثل «شيروود» (Sherwood) و«سبينس» (Spence) أشاروا إلى أهميتها المركزية، وأظهروا الطرق التي يسعى من خلالها الحوار التحليلي النفسي للكشف عن جهود الخاضع للتحليل للحفاظ على وجود نوع من الانقطاع السردي.[48] فالهدف من الانقطاع السردي ليس أجزاء من الماضي الشخصي فقط بل من السمات المهمة المتعلّقة بالأفعال الحالية أيضاً. ويعمل التحليل النفسي في دائرة زمنية بهدف التخلّص من هذا الانقطاع: يعمل المحلِّلُ والخاضع للتحليل بشكل رجعي بدءًا بما قيل عن السيرة الذاتية الحالية بهدف إعادة بناء رواية متماسكة عن الماضي؛ ويمضيان قدماً في الوقت نفسه، بدءاً بأقوال مختلفة عن السيرة الذاتية الماضية، بهدف إعادة تشكيل تلك الرواية التي يسعيان إلى فهمها وتفسيرها عن الحاضر. وبناءً عليه، ثمة قاعدة أساسية في مؤلفات فرويد التقنية تنصحُ المحلل بتوجيه الاهتمام إلى الماضي

(48) On the role of narrative in psychoanalysis see M. Sherwood, *The Logic of Explanation in Psychoanalysis* (New York, 1969) and D. P. Spence, *Historical Truth and Narrative Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (New York, 1982).

عندما يصر الخاضع للتحليل على الحاضر، وعلى البحث عن الحاضر عندما يُسهب الخاضع للتحليل في الحديث عن الماضي. ويتم عرض مجموعة من الروايات لتوليد أسئلة عن مجموعة أخرى من الروايات. وبالتالي فإن عملية التذكّر بدقّة تامة ليست استعادة أحداث معزولة، بل أن تكون قادراً على تشكيل تسلسل سردي ذي مغزى. وبهدف العمل بالتزام سردي معين، تُجرى محاولة لدمج ظواهر معزولة أو غريبة ضمن عملية مفردة موحّدة. هذا هو المعنى الذي يضع فيه التحليل نفسه أمام مهمّة إعادة تشكيل تاريخ الحياة الفردية.

الفكرة الأساسية لدراسة الذاكرة المعرفية، أي الذاكرة كما يفهمها المحللون النفسيون التجريبيون هي فكرة الترميز.(49) يعتبر المحللون التجريبيون أن التذكّر الحرفي نادر جداً وغير هام، لأن التذكّر ليس قضية استنساخ، بل قضية بناء؛ إنه بناء «مخطط» أو ترميز يمنحنا القدرة على التمييز، وبالتالي على التذكّر. للتمييز المرتبط بالتذكّر (mnemonic coding) ثلاثة أبعاد رئيسة معروفة لدى علماء النفس التجريبيين اليوم. الترميز المرتبط بدلالات الألفاظ (semantic code) هو البعد السائد؛ يشبه ترتيب المكتبة تقريباً، حيث يتم تنظيمه هرميًّا حسب الموضوع، ودمجه في نظام أحادي وفقاً لرؤية شاملة للعالم والعلاقات المنطقية التي تُصوّر فيه.

(49) See especially F. C. Bartlett, *Remembering* (Cambridge, 1932); J. Piaget and B. Inhelder, *Memory and Intelligence* (tr. A. J. Pomerans, London, 1973); A. Lieury, *La memoire, resultats et theories* (Bruxelles, 1975

الترميز اللفظي (verbal code) هو البعد الثاني؛ ويتضمّن جميع المعلومات والبرامج التي تسمح بإعداد التعبير اللفظي. والترميز المرئي (visual code) هو البعد الثالث؛ عبارة عن مواد ملموسة يُمكن ترجمتها بسهولة إلى صور تُحفظ بشكل أفضل من مواد مجرّدة، وذلك لأن المواد الملموسة تخضع لترميز مزدوج من ناحية التمييز المرئي والتعبير اللفظي. يفسّر المحللون النفسيون التجريبيون فشل الذاكرة اعتماداً على عمل عمليات الترميز هذه؛ وينطبق هذا التفسير على الحالات المَرَضيّة مثلما ينطبق على الحالات العادية. وكمثال على النسيان العادي ربما نأخذ بعين الاعتبار تلك الحالات التي لا يتم فيها تذكر الأحداث والمواقف ذات الطبيعة المتكررة بسهولة. في أي وقت أذهب فيه لشراء الخبز يكون مشابهاً للمرة السابقة، باستثناء هذا اليوم؛ إذ لا يتمّ في مواقف كهذه سوى تذكّر التجربة الأولى والأخيرة؛ بحيث أن تذكّر أية حادثة محددة تُشير إلى شكل المنحني (U)؛ تُنسى جميع الحالات الوسطى لأن تسمياتها الوصفية متطابقة عمليًّا. وكمثال على النسيان المرضي ربما نأخذ بعين الاعتبار حالة مرضى يعانون من فقدان الذاكرة اللوني.[50] حقيقة أن المرضى الذين يعانون من فقدان الذاكرة اللوني غير قادرين على «أن يروا بلمحة سريعة» أية عينات ألوان تُعرَض أمامهم «تتوافق تماماً» مع مظهر لاضطراب أكثر عمومية؛ إنها علامة على حقيقة أنهم فقدوا قدرتهم العامة على تصنيف طابع

(50) On colour amnesia see M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (tr. C. Smith, London, 1962).

حسّي ضمن فئة معينة. إن تسمية شيء معين تعني رؤيته كممثل لفئة معينة. لذلك سيكون من الخطأ القول إن الناس الذين يُصابون بفقدان الذاكرة اللوني ينتقلون من مبدأ تصنيف إلى مبدأ آخر لأنهم غير قادرين على الالتزام بمفهوم تصنيف معين؛ فهم لم يتبنّوا إطلاقاً أي مفهوم تصنيف في الواقع.

اهتم علماء النفس التجريبيون بفهم ظاهرة التذكّر والنسيان باعتبارها جزءًا من مشروع علمي متأنٍّ: السعي إلى فهم أساسي للدماغ وجهاز الإحساس الذي يُنظر إليه كنظام قادر على انتقاء المعلومات وتنظيمها وتخزينها واسترجاعها. لقد تبنّوا وجهة النظر التي تقول إنَّ أسس فهم من هذا النوع يجب أن تتوضّح من خلال تجارب مصممة بدقة تُجرى تحت رقابة عالية، وبالتالي، بظروف صنعيّة للغاية بشكل عام. ويتم تقديم الموضوع التجريبي بشكل عام بمواد تنتمي إلى مجموعتين رئيستين في سياق تجارب على الذاكرة: مواد لفظية وغير لفظية. ستتضمن المواد اللفظية عادة سلسلة من الأسماء والصفات والأفعال ومقاطع النثر وقصائد وقصصاً. وتتضمن المواد غير اللفظية عادة أشكالاً هندسية مثل الدوائر والمربعات والمثلثات، وكذلك مخططات ولوحات وصور أشخاص، ومناظر طبيعية وأشياء أخرى. لكي يتمكّن المحلّلون النفسيون المعرفيون من وصف مواضيعهم التجريبية وتصنيف أدائها، سيضعون تلك المواضيع في مواقف تجريبية يتم إفراغها قدر الإمكان من أي محتوى ثقافي محدد. إذ يستطيع المحلل النفسي التجريبي بالتأكيد أن يعترف، دون أن يكون منحازاً لمقدماته

المنطقية الأساسية، بأن ذكريات الناس من ثقافات مختلفة سوف تختلف لان خرائطهم الذهنية مختلفة. الترميز المتعلّق بدلالات الألفاظ، الذي يُعتبر أساس عمليات الذاكرة كلها، هو خريطة ذهنية مُكتسبة في الطفولة، وهو على هذا الأساس ترميز تشترك به الجماعة. لذلك يمكن الاعتراف بسهولة باختلاف ذكريات الرجال والنساء في معظم الثقافات بسبب اختلاف أساليب تعليمهم ومهنهم؛ كما يمكن الاعتراف بالسهولة ذاتها باختلاف ذكريات شهود من ثقافات مختلفة للغاية عن الحدث ذاته، ولا سيما إذا كان حدثاً معقداً مثل معظم الأحداث التي تشير إليها التقاليد الشفوية. ويقرّ المحللون التجريبيون، ضمن اعترافات كهذه، بإمكانية التطبيق المحتمل لاكتشافاتهم على مجالات متغيرة اجتماعياً. لكن ما اهتمت أبحاثهم بشكل أساسي باكتشافه كان وجود البنى المعرفية الأساسية وعالميتها؛ وما سعوا لتحديده هو «البنى الأساسية»، «العمليات الأولية»، «التطبيقات العالمية»، المَلَكات الذهنية الضرورية للطبيعة البشرية.

إذن، لدينا هنا منطقتان مشغولتان بالمطلق. درس المحللون النفسيون الذاكرة الشخصية في مسار التحري عن *تاريخ حياة الأفراد*، بينما درس علماء النفس الذاكرة المعرفية في مسار التحري عن عمل *المَلَكات الذهنية العالمية*. بينما تبدو ذاكرة العادة، على النقيض من ذلك، وكأنها مجال غير مشغول أو حتى غير موجود. أو ربما من الأفضل القول إن المجال الفكري الذي يمكن أن تشغله نظرية العادة هو مجال مشغول سلفاً. يبدو أن المساحة التي يمكن

أن تغطيها مشغولة فعلاً *بالتقليدية* المُعاصرة. لأنهم إذا توافقوا على القليل من الأشياء الأخرى، سيوافق الجميع على أن التقاليد الحاكمة تحدد العوالم الاجتماعية كلها. إننا نفسّر لأنفسنا، من خلال فكرة العرف أو التقليد، فكرة نظام القواعد الموضوعية التي يكمن في قاعدتها بعد اجتماعي ضمني، وهو عالم يُعتبر العالم القائم لأنه تم الاتفاق بشكل متبادل على القواعد التي تجعله ما هو عليه. وأصبحت اللغة بالنسبة إلينا أشبه بنموذج بدئي لجميع أشكال الذاتية المشتركة الأخرى، لأن للغة جذورها في طبيعة النظام الرسمي من جهة أولى، ولديها جذورها في تلك الموافقة الضمنية المشتركة الكامنة وراء إمكانية أي اتصال على الإطلاق.

النقطة التي يجب التركيز عليها من أجل تحقيقنا الحالي هي أن معظم أشكال التقليدية المعاصرة قد تقدمت بطريقة تقضي على العادة كموضوع بحث قابل للعزل. يحاول علماء التفسير بالطريقة العادية استعادة مزيج من الذاكرة الشخصية والمعرفية وتفسيرها، بينما يميلون إلى تجاهل الذاكرة المرتبطة بالعادة. ربما يمكنني توضيح ما أعنيه بشكل أفضل من خلال الإشارة إلى نصّين محددين. نصّ «وينش» (Winch) بعنوان «فكرة العلم الاجتماعي» (The Idea of a Social Science) ومقالة «سالينز» (Sahlins) بعنوان (La Pensée Bourgeoise: The American Clothing System). وهناك الكثير من النصوص الأخرى التي يمكن اختيارها طبعًا؛ لكنني اخترت هذين النصّين لأنهما يتضمنان أعراضاً تتعلّق بالناحية الثقافية. ربما تُعتبر المناهج التي يجسدانها

تمثيلات لنماذج تفكير تم تبنيها على نطاق واسع في النظرية الاجتماعية والثقافية الحديثة.

يتضح الإلغاء الصريح لمفهوم العادة في ذلك النهج المرتبط بالنظرية الاجتماعية التي تُظهِرُ أمثلة معينة من السلوك باعتبارها تطبيقاً للقوانين الاجتماعية. من المعروف للغاية أن نقطة انطلاق «وينش» في كتابه «*فكرة العلم الاجتماعي*»[51] تعود إلى فكرة «جون ستيورات ميل» التي تقول إن العالم الاجتماعي ربما كان مصمّماً على شكل العلوم الطبيعية. والأقلّ لفتاً للانتباه عادة لكنه وثيق الصلة بموضوعنا هو أن «وينش» يعترض بشدّة في مسار نقاشه على تمييز «أوكشوت» (Oakeshott) بين شكلين من أشكال الأخلاق.[52] حيث يميّز «أوكشوت» بين نموذج الأخلاق الذي يراه «تطبيقاً انعكاسياً لمعيار أخلاقي» والنموذج الذي يُعتبرُ «عادة المودّة والسلوك».[53] ربما يظهر الشكل الأول، التطبيق الانعكاسي للمعيار الأخلاقي، باعتباره «سعي الذات الواعي عن مثاليات أخلاقية»، أو باعتباره «مراعاة انعكاسية للقواعد الأخلاقية»؛ وهو في كلتا الحالتين شكل من أشكال الحياة تُعزى فيه قيم معينة إلى الوعي الذاتي، سواء أكان فردياً أم اجتماعياً. فالقاعدة أو المثالية ليست نتاج التفكير الانعكاسي فحسب، بل إن تطبيق القاعدة أو

---

(51) P. Winch, *The Idea of a Social Science* (London, 195

(52) Ibid., pp. 57 ff.

(53) See M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962), especially pp. 61-9 and 119-29.

النموذج المثالي على أي موقف معين هو أيضاً نشاط انعكاسي. لذلك يتطلّب هذا الشكل من الحياة الأخلاقية أسلوب تدريب معيناً. إنه يتطلّب تدريباً على تقدير المثل الأخلاقية بحد ذاتها، وتدريباً «تكون فيه المثل الأخلاقية منفصلة عن التعابير غير المثالية التي نراها في أفعال معينة‘؛ ويتطلّب تدريباً في تطبيق المُثُل في مواقف ملموسة، وفي فن اختيار وسائل مناسبة للوصول إلى الغايات التي غُرِسَت فينا أثناء تعليمنا».

يقارن أوكشوت ذلك مع ذلك الشكل من الحياة الأخلاقية الذي يسميه «عادة المودّة والسلوك». يُقال إن المواقف الأخلاقية، في هذا النوع من الحياة الأخلاقية، لا تُقابل «بالسلوك الذي يُنظر إليه باعتباره تعبيراً عن مثاليات أخلاقية» ولا «بتطبيق قواعد السلوك على ذواتنا بوعي»، بل من خلال «التصرف بما يتوافق مع عادات سلوكية معينة». لا ينبع هذا الشكل من الحياة الأخلاقية من إدراك طرق السلوك البديلة الممكنة، ومن اختيار تحدده مثلٌ أو قواعد أو أراء، ومن بين بدائل متصوّة؛ إذ «يكاد يكون السلوك دون تفكير» في هذه الحالة. وبناءً عليه، لا يوجد تقييم للبدائل، ولا تفكير في العواقب المحتملة للعمل، في معظم مواقف الحياة الحالية؛ ففي أية فرصة مناسبة «لا يوجد أكثر من اتباع انعكاسي لتقاليد سلوك نشأنا عليها». لا يمكن تعلّم عادات المودّة والسلوك من خلال وصفة مكتوبة، بل من خلال «العيش مع أشخاص يتصّرفون بشكل اعتيادي بطريقة معينة». فقد اكتسبنا هذه العادات بالطريقة التي اكتسبنا فيها لغتنا الأم. وكما أنه لا يوجد لحظة في

حياة الطفل يمكن القول فيها إنه يتعلّم لغة الحديث اليومي التي يسمعها بشكل اعتيادي، لا توجد لحظة معينة يمكن القول فيها إنه بدأ يتعلّم عادات السلوك من الناس. وعلى الرغم من ذلك، ما يتم تعلّمه، أو جزءٌ منه على الأقل، يمكن صوغه في مبادئ، وفي كلتا الحالتين أيضاً، «نتعلّم من خلال معرفة القواعد والمبادئ». إن ما نتعلّمه أثناء اكتساب اللغة وعادات السلوك، ربما نتعلّمه دون صياغة للقواعد. ويصرّ أوكشوت على أن المعرفة العملية بالقواعد التي يتطلّبها الأمر في اللغة أو السلوك هو أمر مستحيل ما لم ننسَها كقواعد، ولا يعود لدينا ميل لتحويل الكلام والفعل إلى تطبيق القواعد على موقف معين. باختصار، يريد أوكشوت أن يقول إن الخط الفاصل بين السلوك الاعتيادي والسلوك الذي تحكمه القواعد يعتمدُ على ما إذا كانت القاعدة مطبّقة عن وعي أم لا؛ فهو يصرّ على فكرة أن الجزء الأكبر من سلوك البشر يمكن وصفه من وجهة نظر مفهوم العادة، ولا تُعتبر فكرة القاعدة ولا فكرة الانعكاس ضرورية لها.

يعارض وينش هذه الفكرة ويجادل بأن اختبار ما إذا كانت أفعال الشخص هي تطبيق لقاعدة معينة لا يعني اختبار ما إذا كان بإمكانه صوغ هذه القاعدة بل ما إذا كان من المنطقي التمييز بين الطريقتين الصحيحة والخاطئة لفعل ما يريد فعله. وحيث يكون ذلك منطقياً، «يجب أن يكون من المنطقي أيضاً القول إنه يطبّق معياراً على ما



يفعله مع أنه لا يصوغ ذلك المعيار، وربما لا يستطيع صوغه».[54] ويستدلّ وينش من ذلك أن أوكشوت على حق في قوله إن تعلّم شكل من أشكال السلوك مشابه لتعلّم التحدث بلغة، لكنه يستمدّ استدلالاً خاطئاً من هذا التشبيه. يتطلّب تعلّم التحدث بلغة معينة أن تكون قادراً على الاستمرار بصياغة جمل لم تُذكر أمامك سابقاً. من الواضح أن هناك شعوراً بأن هذا يتضمن القيام بشيء مختلف عم تم عرضه أمامي. لكن ذلك لا يزال يُعتبر «مستمراً بالطريقة ذاتها» كما تم عرضه أمامي، فيما يتعلّق بالقواعد اللغوية التي أتبعها. وهذا يوضح ما هو المقصود عندما نتحدث عن الاستمرار بالطريقة ذاتها. ثمة شعور بأن اكتساب العادة يعني اكتساب الميل للاستمرار بفعل نوع الأشياء ذاتها؛ لكن هناك شعوراً آخر يصح فيه ذلك عندما نتعلّم قاعدة. ويصرّ وينش على أن هذين المعنيين مختلفان، ويتوقّفان كثيراً على الاختلاف.[55] ويجادل بأنه إذا كانت المسألة مسألة عادات وحسب، فمن المؤكد أن سلوكنا الحالي قد يتأثّر بالطريقة التي تصرّفنا بها في الماضي؛ لكن هذا سيكون مجرّد تأثير سببي. يستجيب الكلب الآن لأوامر شخص معين بطريقة معينة **بسبب** ما حدث للكلب في الماضي. وإذا طُلِبَ مني أن أتابع عد الأعداد الطبيعية ما بعد المئة، فأنا أتابع بطريقة معينة **بسبب** تدريبي السابق. لكن تم استخدام كلمة «بسبب» بشكل مختلف عن هاتين الحالتين. لقد تكيّف الكلب على الاستجابة بطريقة معينة،

(54)P. Winch, *Idea of a Social Science,* p. 5

(55) Ibid., pp. 59-60.

بينما أنا أعرف الطريقة الصحيحة للمضي قدماً على أساس ما تعلّمته. يريد وينش التأكيد على إنه يمكن القول إنني اكتسبت قاعدة، وليس عادة، لأنني أفهم المقصود بـ «فعل الشيء نفسه في نوع المناسبات ذاته». يتداخل مفهوم قاعدة السلوك مع مفهوم العمل الهادف؛ لا يمكن الاستغناء عن تعريفنا لأفعالنا على أنها أفعال؛ وليست مجرّد حوادث جسدية أو أحداث فيزيولوجية – يجب أن يُنظرَ إليها على أنها أفعال ذات مغزى. لن تكون الفئة الأهم بالنسبة إلى فهمنا للحياة الاجتماعية هي فئة السبب والنتيجة بل فئة المعنى. بهذه الخطوة يترك وينش فكرة العادة دون عمل مهم له علاقة بالنظرية الاجتماعية.

مع إجراء هذا التمييز بين العادات والقواعد، يستطيع وينش أن يجادل بأن أشكال النشاط التي يصفها أوكشوت مثل «عادات المودّة والسلوك» يمكن وصفها بأسلوب مناسب باعتبارها سلوكًا ينبع من القواعد. لقد أشار وينش إلى عدة أمثلة عن سلوك تحكمه القواعد؛ إلا أنني سأذكر مثالاً واحدًا لم يطرحه وينش لكنه يجسد المعنى الذي كان يقصده. يشير مصطلح مثل «الخجل» إلى نوع معين من المواقف «المخزية»، وإلى أسلوب استجابة معين لهذا الموقف يقوم على التخفّي عن عيون الآخرين، أو السعي إلى إزالة لطخة العار تلك. يميل التخفّي في هذا السياق إلى التستّر على العار؛ لا يمكننا فهم المقصود بالتخفّي هنا إلا إذا فهمنا نوع الموقف والشعور الذي نتحدث عنه. لذلك لا يمكن تفسير مصطلح مثل «الخجل» دون الإشارة إلى لغة تفاعل خاصة يوجّه فيها أحدنا

للآخر ملامة أو نصحًا أو إعجابًا أو تقديرًا. وفي حالة المواقف التي توصف بالمخجلة أو المخزية، قد لا يكون هناك صياغة منهجية للمعايير، ولمفهوم الرجل والمجتمع الذي يكمن خلفها. إلا أن فهم هذه المعايير، وهذا المفهوم، هو أمر ضمني في قدرتنا على تطبيق أوصاف مناسبة لأفعال ومواقف معينة. تتطلب هذه الممارسات إمكانية أن يضع المشاركون أوصافاً ذاتية معينة، أنها من القواعد الأساسية لهذه الممارسات.(56)

يصل سالينز إلى موقع مشابه للموقع الذي وصل إليه وينش لكن عبر مسار مختلف: عبر تطبيق أساليب علم اللغة البنيوي على «لغة» الأزياء. في دراسته لنمط الأزياء في أمريكا، استغنى سالينز عن أية فكرة تتعلَّقُ بالعادة، إلا أن ذلك كان بشكل ضمني وليس صريحاً.(57) وكانت الفكرة التي اهتم برفضها صراحة هي الافتراض السائد بأن المعنى الاجتماعي للأزياء له صلة حتمية بخصائصها الفيزيائية. وجادل بأن المعنى الاجتماعي للعناصر المرتبطة بالأزياء، وما يجعلها مفيدة لفئة معينة من الأشخاص، هو المعنى الرمزي والعشوائي. بعد أن أدلى بهذا الادعاء، طبّق عمداً فرضية «سوسور» للتمييز بين اللغة والكلام، التي همّشت منذ

(56) This example is discussed by C. Taylor, 'Interpretation and the Sciences of Man', in *Philosophy and the Human Sciences,* volume II (Cambridge, 1985), pp. 23 ff.
(57) See M. Sahlins, .'La Pensee Bourgeoise: Western Society as Culture', in *Culture and Practical Reason* (Chicago, 1976), pp. 166-20

انطلاقتها ما أسماه «الجانب الفيزيائي للتواصل».[58] ويعني بذلك أن المهم هو الطريقة التي يتم فيها تمييز الصوت عن الأصوات الأخرى وليس كيفيّة نطق ذلك الصوت. وعلى سبيل المثال، لا يُدرس لفظ الحرف «p» بصفته صوتًا ينتج عن إغلاق الشفتين وغياب اهتزاز الحبال الصوتية، بل بصفته صوتًا معاكسًا للسلسلتين «v» و«f» باعتباره ناتجًا عن منع تدفّق الهواء في القناة الصوتية، ومعاكسًا للسلاسل «b» و«g» و«d» بصفته حرفًا ساكنًا لا صوت له، ومعاكسًا للسلسلتين «f» و«k» باعتباره حرفًا ينتج عن إغلاق الشفتين. وهكذا يصبح من الممكن تمييز اللغة بالطريقة التي يتم بها تمييز كل صوت عن الأصوات الأخرى كلها في نظام الأضداد، وليس بالإشارة إلى التفاصيل الفيزيولوجية المرتبطة بالدور الذي تفرضه على الحبال الصوتية و«رخاوة الفك». يُعتبر استقلال اللغة عن الركيزة اللفظية أهم عنصر في النظرية البنيوية: يُعتبر علم الألفاظ بنيوياً لأنه يهتم بالأصوات بقدر ما يتم تحديد الأصوات المختلفة من خلال علاقة أحدها بالآخر. وبعد أن همّش سوسور في البداية الجانب الفيزيائي للتواصل، قام بعزل ما أسماه «الجانب التنفيذي». ما يُعرَض على أنه واضح ومفهوم هو اللغة باعتبارها منظومة منهجية للترتيبات المحتملة التي ينطق على أساسها متحدّثٌ معين كلاماً يريد به رسالة معينة. لا يمكن للكلام حينئذٍ أن يشكل موضوعاً فريداً من نوعه لنظام معين، بل يتشتّتُ

(58) See A. Martinet, *Elements de linguistique generate* (Paris, 1960).

عبر مجالات مختلفة. حتى لو كان بالإمكان وصفه علميًّا، فهذا يقع على عاتق علوم كثيرة، بما في ذلك الصوتيات وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع وتاريخ التغيرات الدلالية. وبالتالي تعجز موضوعية سوسور إلى تصوّر الكلام وممارسته بشكل أكثر عمومية، إلا من خلال تنفيذه ضمن منطق التشفير الذي سيتم تطبيقه.

انطلاقاً من هذه المقدّمات المنطقية، يجادل سالينز بأن نظام الأزياء مشابه لبنية اللغة. إن مخطط الأزياء شكل من أشكال «بناء الجملة العام»، و«القواعد اللغوية التوالدية»[59]، ومجموعة من «التضاد في دلالات الألفاظ». يعمل المخطط كمجموعة من القواعد لضعضعة أصناف الأزياء ومزجها بهدف رسم خريطة للكون الثقافي. عند تصميم أزياء مميزة ذات خطوط عريضة وألوان مميزة، تصبح مناسبة للرجال أو للنساء، وللنهار أو الليل، للبقاء في المنزل أو للخروج إلى الأماكن العامة، للمراهقين أو للبالغين؛ ما يتم إنتاجه هنا هو أصناف من الوقت والأماكن التي تضع جدولاً للمواقف والأنشطة، ومستويات لحالات أو مكانات اجتماعية ينضوي الجميع تحتها. وعبر إعلان تباينات ثنائية مثل ثقيل/ خفيف، وقاسٍ/ ناعم، خشن/ طري، تصبح أية قطعة ملابس مزيجاً معيناً من السمات النصية؛ ما يحدث هنا هو إنتاج مجموعة من

(59) "generative grammar": نوع من القواعد اللغوية، يصف اللغة من حيث القوانين المنطقية المصوغة بحيث تكون قادرة على توليد عدد لا حصر له من الجمل الممكنة لتلك اللغة، وتزويدها بالوصف البنيوي الصحيح (المترجم).

المُقترحات المتعلّقة بالعمر والجنس والنشاط والطبقة والزمان والمكان. لذلك ينشأ جدال بأن قواعد مزج معينة، تُقارنُ ببناء الجملة ونظام اللباس، يمكن أن تطوّر سلسلة مقترحات تشكّل العديد من التصريحات عن العلاقة بين الأشخاص والمواقف والنظام الثقافي. وكإضفاء طابع مادي على التنسيقات الرئيسة للشخص والمناسبة، يصبح اللباس مخططاً معقَّدًا للفئات الثقافية والعلاقة بينها؛ ويمكن حل الرموز بلمحة بصر لأنه يعمل على المستوى اللاواعي، ولأن المفهوم مبنيّ على التصوير البصري نفسه.

يجب الإشارة إلى أن وصف لغة الملابس يحدث هنا من منظور المراقب، وليس من منظور من يرتدي الملابس. ولا يراودنا الشكّ حول ما توفّره لنا؛ توفّر ملابس القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، يومًا استثنائيًّا لخبير التصنيف الذي يبحث في موضوع التعارضات الثنائية. حيث أوضحت أزياء هذا القرن للعالم الدورَ الذي يُتوقع أن يلعبه مرتدوها، وذكّرتهم بمسؤولياتهم وقيودهم ودورهم. لا بدّ أن يكون دور الرجال جدياً (ارتدوا أزياء بألوان داكنة قليلة البهرجة)، ونشيطاً (تسمح لهم أزياؤهم بالحركة)، وقوياً (ركّزت الأزياء على بروز صدورهم وأكتافهم العريضة)، وعدوانياً (أزياء بخطوط حادة وصورة ظلّية داكنة بخلفية واضحة). وكان دور النساء يركز على التفاهة (ارتدت النساء ألوان الباستيل الخفيفة، والأشرطة والأربطة والأقواس)، والخمول (ثياب معيقة للحركة)، الرهافة والرقّة (أزياء تبرز نحول الخصر وانزلاق الكتفين)، والانقباض (ملابس ضيقة). لكن دعنا الآن

نغيّر المنظور من المراقب إلى مرتدي الملابس. لا تنقل أزياء النساء الفيكتوريات رسالة يمكن فكّ تشفيرها فقط؛ بل تساعد أيضاً على قولبة سلوك الأنثى. حيث كانت الأزياء أشبه بإشارات وعلامات. وكانت مُقيّدة أيضاً. تقول السيدة «أوليفانت» عام 1879، «المرأة وحدها تعرف كيف يلتفّ الثوب على ركبتيها، ويزيد من إرهاقها، ويُمسكُ بقواها الحركية».(60) التنانير الضيقة والأكمام، و«الكينولين والكشاكش»، والأقمشة التي تجرّها خلفها - كلها أشياء تعيق قواها الحركية. وما من عبء يشكّل قيداً فعلياً أكثر من المشدّ الضيّق الذي كان يُستخدمُ في إنكلترا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر. وقد اتفق المدافعون عنه، والمعارضون له على حد سواء، على تأثيره. تحدّث المدافعون عن المشدّ الضيق عن «الانضباط» و«الخضوع» و«العبودية» و«الاحتجاز»؛ يبقى وصف «المشدّ الضيق ذي الأربطة» بمثابة تذكار للفترة التي كان فيها ارتداء هذا الزي تعبير عن موقف أخلاقي صارم للغاية. بينما قارنه معارضوه بالعادة الصينية التي تصرّ على ربط القدم بمشدّ ضيق. وأصرّوا على أنه يسبّب التشوّه؛ حيث انتابهم قلق من ضغط الأعضاء الحيوية في منطقة الخصر الرخوة، ومن إزاحة الأضلاع وشكاوى الضعف العام - الوهن، التعب، ضعف الحيوية - الناتجة عن ذلك. واتفق المعارضون له والمدافعون عنه على صحّة أمر واحد فقط: لقد تم تصميمه لتقييد الحجاب الحاجز وتغيير

(60) See H. E. Roberts, 'The Exquisite Slave: The Role of Clothes in the Making of the Victorian Woman', *Signs, 2* (1977), pp. 554-69.

تكوين الجسد. بمعنى آخر، يبدو التأثير هنا أقل شبهًا بفكرة سالينز عن «المعارضة الدلالية» وأكثر شبهاً فكرة «أوكشوت» عن «عادة المودّة والسلوك». وهذا يثير تساؤلاً كبيراً حول ما نعنيه «ببنية الجسد» للفئات الاجتماعية، من خلال إدخال معنى مزدوج لمصطلح «بنية الجسد». لأن نظام الأزياء الفيكتورية لم يلمّح إلى وجود فئات سلوك فقط، بل خلق أيضاً فئات السلوك هذه وحافظ عليها بشكل اعتيادي من خلال قولبة حركات الجسد وترتيباته.

ثمة تشابه مُذهل بين مسارات البحث التي طبّقها كلٌّ من «سالينز» و«وينش». ففي كلتا الحالتين، تم إلغاء فكرة *العادة* من خلال استراتيجية الفصل. إذ تخلّى وينش عن مفهوم العادة لصالح فكرة القاعدة الاجتماعية، بينما لم يكن سالينز بحاجة إلى مفهوم العادة في علم العلامات الذي يهدف إلى فكّ شيفرة بنية الاحتمالات اللغوية. لقد تم التخلّي عن العادة صراحة، أو تم تجاهلها ضمنياً. رُفِضَت صراحة في شكل من أشكال التحرّي الذي يفصل القاعدة عن تطبيقها؛ ورُفِضت ضمنياً بأسلوب الاستفسار الذي يفصل بين الرمز وتنفيذه. لكن ضعف هذه النماذج يكمن في الجانب التنفيذي، وفي جانب التطبيق. لأنه حالما ينقل شخص انتباهه من بنية اللغة إلى الاستخدامات التي يطبّقها الممثلون عملياً، يرى أن المعرفة المجرّدة باللغة، ومعرفة القاعدة والرمز، لا تُنتج سوى إتقان غير مكتمل لتلك الممارسات التي أُدرِجَت تحت شروط التطبيق والتنفيذ. في صورة كهذه، سواء أكانت لغة أو مجموعة ممارسات مفهومة على أساس التشبيه باللغة،

لا يوجد مكان ولا أهمية يمكن أن تُعزى لتلك *الممارسة التراكمية* التي تكمن فيها المهارة الناتجة عن العادة. وهو ما يُعتبر، إن جاز التعبير، فجوة بين المصطلحين اللذين تم استخدامهما هنا بشكل مماثل: فجوة بين القاعدة والتطبيق، وفجوة بين الرمز والتنفيذ. ولا بدّ أن أشير إلى أن من المفترض إصلاح هذه الفجوة بنظرية الممارسة الاعتيادية، أي من خلال «ذاكرة العادة».

يهدف التشديد على حقيقة هذه الفجوة إلى إظهار أن هناك ما يمكن تمييزه كذاكرة عادة اجتماعية، وليتخذ المرء موقعاً يمكنه من خلاله أن يبدأ بالنظر عن كثب إلى كيفية عملها. من هنا نرى أن للعادات الاجتماعية أهمية منفصلة تماماً عن العادات الفردية. لم يعد جزءاً من هدفي أن أستفسر عن عمل العادات الفردية المميزة أكثر مما هو جزء من التعهدات التي مثّلها وينش وسالينز للقيام بذلك. فالعادات الفردية ليس لها معنى بالنسبة إلى الآخرين لأنها تعتمد على التوقّعات التقليدية ضمن سياق نظام المعاني المشتركة. ومن المؤكد أن العادات الفردية البحتة، أو العادات الشخصية التافهة بنسبة كبيرة أو صغيرة، يمكن أن يفسّرها الآخرون بأنها ذات مغزى. ربما اعتاد شخص أن يعبث أثناء المحاضرات، ويفسّر الآخرون هذا السلوك بأنه ذو مغزى، إما باعتباره من الأعراض غير المقصودة لذلك الشخص، أو تعبيراً متعمّداً لحقيقة أن ذهنه ليس مشغولاً بالكامل بهذا الموضوع الذي يحظى ظاهرياً باهتمام الجميع. لكنه لا يفي بمعيار العادة الاجتماعية. لأن معنى العادة الاجتماعية يعتمد على توقّعات الآخرين التقليدية التي تُفسّر

باعتبارها أداءً اجتماعياً شرعياً (أو غير شرعي). فالعادات الاجتماعية هي بشكل أساسي إضفاء شرعية على الأداء. وإذا كانت ذاكرة العادة أدائية بطبيعتها، فينبغي أن تكون ذاكرة العادة الاجتماعية ذات أداء اجتماعي مميز.

إذا أجرينا مراجعة لنماذج الذاكرة الثلاثة التي ميزت بينها – الشخصية والمعرفية وذاكرة العادة – نجد أن كل نموذج قد تمت دراسته، أو يمكن دراسته، بطرق مصممة لتوضيح طبيعة نموذج معين من القصور من جانب العنصر الذي يتم التحقيق في قدرته على التذكّر، وتوضيح طبيعة القصور باعتبارها مميزة لهذا النوع الخاص من ادعاءات الذاكرة في كل حالة.

درس المحللون النفسيون الذاكرة الشخصية كجزء من عملية استقصاء حول تاريخ حياة الأشخاص. هنا يترافق قصور الذاكرة الكبير مع عدم قدرة الأشخاص على تذكّر النموذج الأولي لأفعالهم الحالية في حالات معينة حيث يضعون أنفسهم عمداً، لكن دون وعي منهم، في ظروف مُحبطة، ويكررون قسرياً بهذه الطريقة تجربة سابقة ومحددة نسبيًّا.

درس السيكولوجيون الذاكرة المعرفية كجزء من تحقيق حول المَلَكات العقلية العالمية. هنا يترافق فشل الذاكرة الكبير، سواء أكان طبيعيًّا أو مَرَضيًّا، مع عدم قدرة الأشخاص على تبنّي مخطط أو مفهوم للتصنيف، أو يترافق مع سوء تطبيقهم لهذا المخطط أو التصنيف في حالات معينة.

لكن ما هو نوع النسيان الذي يترافق مع نسيان ذاكرة العادة الاجتماعية؟ من غير الواضح تماماً كيف سيجيب معظم الممارسين للتقليدية المعاصرة على هذا السؤال. ففي حين اهتم المحلّلون النفسيون صراحة بالطرق التي ينسى فيها الشخص حالات نموذجية في تاريخ حياته، واهتم علماء النفس صراحة بالطرق التي ينسى فيها الأشخاص أن يوظفوا أو يسيئوا توظيف مخطط أو فئة، لم يهتم ممارسو التقليدية صراحة بأفعال التذكّر والنسيان على هذا النحو. لكن تقارير التقليديين تتعلّق بالضرورة بالنسيان، وما يتم تضمينه عموماً هو أننا نتعامل مع شكل من أشكال الذاكرة المعرفية. أي أننا نستنتج حالة تذكّر قاعدة أو رمز معيّن أو نسيانهما من عملية تطبيق القاعدة أو الرمز، أو الفشل في تطبيقهما. لكنني أودّ القول إن هناك ما هو متضّمن في هذه الحالة، بالإضافة إلى ما سبق، وهذا نوع مختلف من التذكّر. لا تتطابق ذاكرة العادة، أو بدقّة أكثر، لا تتطابق ذاكرة العادة الاجتماعية للشخص مع ذاكرته المعرفية المرتبطة بالقواعد أو الرموز؛ ولا هي ببساطة جانب إضافي أو تكميلي، بل هي عنصر أساسي في الأداء الناجح والمقنع للرموز والقواعد.

6

المنظّر الاجتماعي الوحيد الذي لم يعترف بأهمية الذاكرة الاجتماعية فقط بل كرّس اهتماماً منهجياً مستمرّاً للطرق التي يتم فيها بناء الذاكرة اجتماعياً هو «موريس هالبفاكس» (Maurice

Halbwachs)، ولا سيما في كتابيه الهامين بعنوان «الإطار الاجتماعي للذاكرة» (les cadres sociaux de la mémeoire) و«الذاكرة الجمعية» (La mémoire collective).[61] حيث جادل بأنه من خلال عضوية الأفراد في مجموعة اجتماعية - ولا سيما القرابة والانتماءات الدينية والطبقية - يستطيعون اكتساب ذكرياتهم وإضفاء طابع محلي عليها واسترجاعها.

واقترح فكرة مفادها أن علينا محاولة إجراء تجربة المرور في مراجعة لعدد من الذكريات التي نتذكّرها أو التي تُثار أمامنا في مسيرة يوم واحد من خلال علاقاتنا المباشرة، أو غير المباشرة، مع أشخاص آخرين. سنلاحظ عندئذٍ أننا غالباً ما نناشد ذاكرتنا للإجابة على أسئلة طرحها آخرون، أو تخيّلنا أن بإمكانهم أن يطرحوها، وللإجابة على هذه الأسئلة نتصوّر أنفسنا وكأننا نشكّل جزءاً من المجموعة أو المجموعات ذاتها كما هو حالهم. وإذا كنت أتذكّر شيئاً معيناً، فذلك لأن الآخرين يحرّضونني على تذكّره، ولأن ذاكرتهم تساعد ذاكرتي، وتجد ذاكرتي الدعم في ذاكرتهم. إن كل حالة تذكّر، مهما كانت شخصية، حتى تلك التي كنا وحدنا شهوداً عليها، وحتى تلك الأفكار والمشاعر التي لم نعبّر عنها، تكون في

---

(61) See M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la memoire* (Paris, 1925); Halbwachs, *La memoire collective* (Paris, 1950); see also by the same author, *La topographie legendaire des evangiles en terre sainte: Etude de memoire collective* (Paris, 1941); 'La memoire collective chez les musiciens', *Revue Philosophique,* 127 (1939), pp. 136-65.

علاقة مع مجموعة كاملة من المفاهيم التي لدى كثير من الأشخاص الآخرين: مع الأشخاص والأماكن، والمواعيد والكلمات وأشكال اللغة، أي مع كامل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي نشكّل نحن جزءًا منها، أو التي كنّا جزءًا منها.

يجادل بأن هذا ينطبق بالطريقة ذاتها على الذكريات الحديثة والبعيدة. فما يربط الذكريات الحديثة معاً ليس حقيقة أنها كانت متجاورة وقت حدوثها بل حقيقة أنها تشكل جزءًا من مجموعة كاملة من الأفكار المشتركة لدى مجموعة أو مجموعات نحن في علاقة معها في الوقت الحاضر، أو كنا في اتصال معها في الماضي القريب. وإذا أردنا استحضار ذكريات كهذه، يكفي أن نوجّه اهتمامنا إلى المصالح السائدة للمجموعة، ونتبع مسار التفكير المعتاد لديها. ينطبق الأمر نفسه تماماً على الحالة التي نريد فيها استعادة ذكريات أبعد. فلكي نثير ذكريات كهذه، يكفي أن نوجّه اهتمامنا إلى الذكريات التي تشغل موقعاً أساسياً في أفكار المجموعة. إذ ليس هناك فرق بين الذكريات القريبة والبعيدة في هذا الصدد. كما أن الحديث عن ارتباط من خلال التشابه في حالة الذكريات البعيدة، وعن ارتباط من خلال التجاور في حالة الذكريات القريبة، أمر لا صلة له بالموضوع. لأن نوع الارتباط الذي يجعل الاحتفاظ بالذاكرة ممكناً ليس التشابه ولا التجاور بقدر ما هو مجموعة الاهتمامات والأفكار. ليست الأفكار المتطابقة وراء استثارة الذكريات؛ لكننا نستطيع تجميعها معاً في أذهاننا لأن المجموعة ذاتها مهتمّة بتلك الذكريات، وقادرة على إثارتها.

تزوّد المجموعات الأفراد بأطر تتخذ الذكريات فيها طابعًا محليًا، تتخذ الذكريات هذا الشكل المحليّ بأسلوب رسم المخططات أو الخرائط. ونحن نضع ما نتذكره ضمن المساحات الذهنية التي توفّرها المجموعة. لكن «هالبفاكس» (Halbwachs) يصرّ على أن هذه المساحات الذهنية غالباً ما تتلقّى الدعم من المساحات المادية التي تشغلها مجموعات اجتماعية وتدعمها بدورها. واستشهد بملاحظة «كوميت» التي تقول إن توازننا العقلي يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى حقيقة أن الأشياء المادية التي نتعامل معها يومياً تتغير بنسبة بسيطة أو لا تتغيّر إطلاقًا، مما يضمن لنا حالة من الديمومة والاستقرار؛ وتابع ليظهر أنه لا يمكن للذاكرة الجمعية أن توجد دون الإشارة إلى إطار مكاني محدد اجتماعياً. مما يعني أن الصورة التي لدينا عن المساحات الاجتماعية تمنحنا، بسبب ثباتها النسبي، وهماً بعدم حدوث تغيير، ووهماً بإعادة اكتشاف الماضي في الحاضر. إننا نحافظ على ذكرياتنا بإحالتها إلى البيئة المادية المحيطة بنا. إذا كنا نريد أن تظهر ذكرياتنا مرة أخرى، فعلينا أن نوجّه اهتمامنا إلى مساحتنا الاجتماعية، تلك المساحة التي نشغلها، ونتتبّعها بخطواتنا، ويكون لدينا إمكانية وصول دائم إليها، ونستطيع إعادة البناء فيها في كل لحظة. إن ذكرياتنا متوضّعة ضمن المساحات الذهنية والمادية للمجموعة.

لذلك يرفض «هالبفاكس» بوضوح الفصل بين هذين السؤالين: كيف يحافظ الإنسان على الذكريات ويعيد اكتشافها؟ وكيف تحافظ المجتمعات على الذكريات وتعيد اكتشافها؟ لقد بيّن بوضوح مثالي

أن فكرة الذاكرة الفردية المنفصلة تمامًا عن الذاكرة الاجتماعية هي فكرة مجرّدة تكاد تخلو من المعنى. كما أوضح كيف سيكون للشرائح الاجتماعية المختلفة بماضيها ذكريات مختلفة مرتبطة بمعالم ذهنية مختلفة خاصة بالمجموعة قيد البحث. ولتوضيح أطروحته العامة، ميّز حالات الذاكرة الخاصة عندما تعمل ضمن مجموعات قرابة ومجموعات دينية وضمن طبقات. ومع ذلك، على الرغم من أن «هالبفاكس» جعل فكرة الذاكرة الجمعية أساسية لتحرّياته، فهو لا يرى أن صور الماضي والمعرفة التي نتذكّرها عن الماضي تنتقل وتتلقّى الدعم من عروض طقسية (بشكل أو بآخر).

إذا تابعنا مسار مناقشة «هالبفاكس» فسنصل حتماً إلى السؤال التالي: بما أن للمجموعات المختلفة ذكريات مختلفة خاصة بها، فكيف لهذه الذكريات المختلفة أن تنتقل ضمن المجموعة الاجتماعية ذاتها من جيل إلى جيل؟ لم يقدّم «هالبفاكس» أكثر من تلميح للإجابة على هذا السؤال، واقتصر في معظم الأحيان على اقتراحات ذات صيغة محددة وخصائص ذات طابع إنساني في آن معاً. وهكذا يقول إن «المجتمع يميل إلى أن يحذف من ذاكرته كل شيء يمكن أن يفصل بين الأفراد» [62] أو يقول إن المجتمع «يُجبر في لحظات معينة على الارتباط بقيم جديدة، أي أنه يُجبَر على الاعتماد على تقاليد أخرى تكون علاقاتها باحتياجاته وتوجهاته الحالية

(62) M. Halbwachs, Les *cadres sociaux de la memoire* (Paris, 1925), p. 39

أفضل من سابقتها»[63]. يبدو أن هذه الصيغ، التي لا تتعايش بشكل مناسب مع خصوصية تصوّراته الثاقبة العديدة وحيويتها، مستمدّة بوضوح من عادات معيّنة تتعلّق باللغة والأسلوب، ولا سيما من مفردات «دوركهايمية» تتميّز بتوظيف المصطلحات الخاصة بعلم النفس الفردي، مع لقب «جماعي». وهذا ليس عيباً بسيطاً أو مجرّد ثغرة. لأننا إذا قلنا إن مجموعة اجتماعية، تتجاوز مدّتها مدّة حياة أي فرد منها، قادرة على «تذكّر» الأمور المشتركة، فلا يكفي أن يكون أعضاء المجموعة المختلفون قادرين في أية لحظة على الحفاظ على المثيلات الذهنية المرتبطة بماضي المجموعة. بل من الضروري أيضاً ألا يُهمل الأعضاء الكبار في المجموعة نقل هذه التمثيلات إلى صغارهم. وإذا أردنا الاستمرار بالحديث عن الذاكرة الجماعية بطريقة «هالبفاكس»، علينا الاعتراف بأن الكثير مما تم تضمينه تحت هذا المصطلح يشير ببساطة تامة إلى حقائق التواصل بين الأفراد. يمكننا الاستدلال، مما يقوله «هالبفاكس»، على حقيقة أن أعضاء المجموعات الاجتماعية المختلفة يتواصلون أحدهم مع الآخر بطرق مميزة لتلك المجموعة الخاصة؛ لكنها مسألة استدلال فقط، لأنه لا يترك لدينا أي إحساس واضح بأن المجموعات الاجتماعية مكوّنة من نظام، أو أنظمة، تواصل.

ربما تنجلي هذه الصعوبة عبر مثال طرحه «هالبفاكس» نفسه. حيث تحدث باقتضاب عن دور الأجداد أثناء مناقشته ذاكرة

(63) Ibid., p. 358.

الأسرة. قال: «إنهم ينقلون ذكرياتهم الخاصة إلى الأحفاد بطريقة مجتزأة، كما كان الحال عبر الفواصل الزمنية للعائلة الحالية».[64] لكن كيف لنا أن نفكّر في هذه «الفواصل الزمينة»؟ يظهر من هذه الملاحظة عدم القدرة على تحدي الأفعال المميزة للنقل، ولوضع السياق المناسب للطرق التي تنتقل فيها ذكريات الأجداد، باعتبارهم مجموعة اجتماعية، إلى الأحفاد، باعتبارهم مجموعة اجتماعية. هذا يشكّل فشلاً من ناحية استفساره الخاص؛ ولأنه فشل عام أيضاً فهو يستحقّ المزيد من المتابعة.

لفت «مارك بلوخ» (Marc Bloch) الانتباه إلى أن تعليم جيل الصغار في المجتمعات الريفية القديمة كان يتمّ على يد الجيل الأكبر سناً، وذلك قبل وجود الصحف والمدارس الابتدائية والخدمة العسكرية.[65] في هذه المجتمعات القروية التي تتطلّب ظروف العمل فيها أن يبقى الأب والأم متباعدين طيلة اليوم تقريباً، ولا سيما في أشهر الصيف، كان الأولاد ينشؤون أساساً على يد أجدادهم؛ بحيث تحضر ذاكرة المجموعة أمامهم من أكبر الأعضاء سناً، الذي يكون عادة في مثل سنّ الوالدين إذا لم يكن أكبر منهما. وتبدأ هذه العملية في مرحلة مبكّرة جداً من حياة الطفل. فبعد

(64) Ibid., pp. 233-4.

(65) See M. Bloch, *The Historian's Craft* (tr. R. Putnam, Manchester, 1954), pp. 40-1; for a review of Halbwachs (1925) see M. Bloch, 'Memoire collective, tradition et coutume', *Revue de Synthese Historique,* 40 (1925), pp. 73-83.

مرحلة الطفولة الأولى التي تهيمن عليها التغذية والعلاقة مع الأم، ينضمّ الطفل إلى مجموعة الأخوة والأطفال الآخرين الذين يعيشون في المنزل ذاته؛ ومن هذه الفترة فصاعداً، تُشرف الجدّة على تعليميهم في أغلب الأحيان. كانت الجدّة هي ربّة الاسرة التي تعدّ الواجبات حتى إدخال الآلات الأولى، وكانت وحدها مشغولة بالأطفال. وكان تعليم لغة المجموعة للأطفال إحدى مهماتها الكثيرة. عندما أطلق الإغريق القدماء قصص «جيرويا» (geroia)، وعندما أطلق عليها «شيشرون» اسم (fabula aniles)، وعندما تظهر الصورة التي توضح «كونتيس أوف بيرولت» (Contes of Perrault) بهيئة امرأة عجوز تروي حكاية لحلقة من الأطفال، كانوا يوثّقون المدى الذي وصلت إليه الجدّة في تولّي مسؤولية النشاط السردي للمجموعة. لا ينبغي في سياق كهذا أن نتصوّر التواصل بين الأجيال وكأنه يحدث «في الطابور الهندي»[66]، إن جاز التعبير، حيث لا يتواصل الأطفال مع أسلافهم إلا من خلال آبائهم. لكن مع قولبة كل ذهن جديد، تكون هناك في الوقت نفسه خطوة نحو الخلف، حيث يتم ضمّ أكثر الأذهان مرونة مع أكثرها تصلّباً، بينما يتم تخطّي الجيل الذي قد يكون راعي التغيير. ويفترض بلوخ أن هذه الطريقة في نقل

(66) "indian file": يشير المصطلح إلى الطريقة التي يسير فيها سكان أمريكا اللاتينية الأصليون كما كان يراهم المستوطنون، حيث كانوا يعبرون الغابات في نسق طويل يسير فيه الجميع واحداً تلو الآخر (المترجم).

الذاكرة قد ساهمت إلى حد كبير في التقاليد المتأصلة في العديد من مجتمعات الفلاحين.(67)

أودّ من التركيز على هذا المثال تحديداً أن أُشدد على حقيقة أن دراسة التكوين الاجتماعي للذاكرة هو دراسة أفعال النقل التي جعلت التذكّر المشترك ممكناً. وأعني بذلك عزل بعض أعمال النقل التي يمكن العثور عليها في المجتمعات التقليدية والحديثة، والاهتمام بها بمزيد من التفصيل. وأودّ من خلال القيام بذلك أن أشدد على أنواع معينة من التكرار؛ في حين أن بعض التوجّهات السائدة في النظرية الاجتماعية المعاصرة غالباً ما تُنتقدُ على أساس أنها لا تعالج حقيقة التغيير الاجتماعي، أو تعالجه بأسلوب غير ملائم، سأسعى إلى تسليط الضوء على الطريقة التي تكون فيها هذه النظريات معيبة لأنها لا تكون قادرة على معالجة حقيقة المثابرة الاجتماعية بالشكل المناسب. وخصصت لهذه الغاية موضوع الاحتفالات التذكراية والممارسات الجسدية باعتبارها أعمال ذات أهمية أساسية. لقد رأينا أن هذه ليست المكوّنات الوحيدة للذاكرة الجماعية بأي حال من الأحوال؛ لأن إنتاج التاريخ السردي المروي بشكل غير رسمي هو نشاط أساسي لتوصيفنا اليومي للتصرفات البشرية، وهو ميزة لكل ذاكرة اجتماعية. لكنني استخدمت

---

(67) For corroborative remarks on this suggestion, with particular reference to the role of grandmothers in traditional societies, seeD. FabreandJ. Lacroix, *La Tradition orale du conte occitan* (Paris, 1974), volume I, esp. pp. 111-15.

احتفالات إحياء الذكرى والممارسات الجسدية على وجه الخصوص لأن دراسة هذه العمليات هي التي ستقودنا إلى رؤية أن صور الماضي، والمعرفة التي نتذكّرها عن الماضي، يتم نقلها إلينا، والحفاظ عليها، من خلال أداء العروض (بشكل أو بآخر).

الجزء الثاني

احتفالات إحياء الذكرى

1

في الفترة ما بين الاستيلاء على السلطة عام 1933 واندلاع الحرب في شهر «سبتمبر – أيلول» عام 1939، كان أتباع الرايخ الثالث يتذكّرون باستمرار «حزب العمال القومي الاشتراكي» وأيديولوجيته عبر سلسلة من احتفالات إحياء الذكرى. وسرعان ما اتخذت هذه الاحتفالات هيئة عقائدية من حيث عددها وتسلسلها وطريقة أدائها، وحافظت على هذه الهيئة حتى زوال الرايخ الثالث. وساد مضمون هذا التسلسل العقائدي المُبتكر كافة أشكال الحياة، واحتفالات الرايخ كونها مرتبطة باحتفالات التقويم المسيحي بالطريقة ذاتها التي كانت احتفالات التقويم المسيحي مرتبطة بالاحتفالات الموسمية للحقبة الوثنية. كانت الطقوس المقدّسة للحزب القومي الاشتراكية منظّمة وشاملة.[68]

---

(68) On National Socialist rituals see H. T. Barden, *The Nuremberg Party Rallies, 1929-39* (London, 1967); J. P. Stern, *Hitler: The Ftihrer and the People* (London, 1975); K. Vondung, *Magie und Manipulation,*

تبدأ السنة الطقسية في 30 «يناير - كانون الثاني» بالذكرى السنوية لتولّي «هتلر» السلطة عام 1933. وفي هذا اليوم من كل عام، يقدّم خطاب هتلر من مبنى البرلمان الألماني «الرايخستاغ»، وتبثّه قنوات الراديو كلها، وصفاً لما أنجزه من خلال السلطة الموكلة إليه؛ ويُعاد مرور موكب المشاعل سنوياً في 30 من شهر يناير عام 1933؛ وينتهي اليوم باحتفال تبثّه قنوات الراديو من كل ناصية شارع، ويقوم فيه الشباب الذين بلغوا عامهم الثامن عشر بعرض السمات القيادية لشباب هتلر، ويؤدّون اليمين الدستورية للحزب. وفي كل عام أيضاً، في الرابع والعشرين من شهر «فبراير - شباط»، يُقام احتفال حصري «للحرس القديم» لإحياء ذكرى تأسيس الحزب، والإعلان عن البرنامج «الراسخ» المكون من خمس وعشرين نقطة الذي قدّمه هتلر في أول اجتماع للحزب في «هوفبراهاوس» (hofbräuhaus) عام 1920. ويُعدُّ السادس عشر من شهر «مارس - آذار» يوم حداد وطني، يوم السيطرة على جمهورية فيمار، وهو مخصص لقتلى الحرب العالمية الأولى. وفي يوم الأحد الأخير من شهر «مارس - آذار» من كل عام، ينضمّ الشباب الذين بلغوا عامهم الرابع عشر إلى مجموعة «شباب هتلر» ضمن طقوس عبور تكون النقطة المحورية فيها «قسم الولاء للفوهرر»، في تشابه دقيق مع طقوس الاعتراف بالإيمان بالمسيح عند أداء «سرّ

Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus (Gottingen, 1971).

الميرون»[69]. يُحتفلُ بعيد ميلاد الفوهرر في العشرين من شهر «أبريل – نيسان» ضمن استعراض للقوات المسلّحة الموحّدة الألمانية عبر بوابة براندنبورغ. الاحتفال القومي للشعب الألماني، الذي يُعقد في الأول من شهر «مايو – أيار» الموافق لعيد العمال، جُرِّدَ من دلالته القومية، وأُعيد تفسيره باعتباره احتفالاً «بالمجتمع الألماني» (Volksgemeinschaft). ويُحتفل بالانقلاب الصيفي، في الحادي والعشرين من شهر «يونيو – حزيران»، بمسيرات لقوات فيلق النخبة أو ما يسمى «الجنود السياسيين للحزب النازي» وشباب هتلر. وفي مطلع شهر «سبتمبر – أيلول» أظهر الحزب قوته في البرلمان الألماني (Richsparteitag). ومنذ عام 1927 حتى عام 1938، كان يُقام هذا التجمع الذي يستمرّ أسبوعاً في نورمبيرغ، حيث بلغ متوسط الحضور نصف مليون، وبلغ رقماً قياسياً، 950.000، عام 1938. وفي مطلع شهر «أكتوبر – تشرين الأول» تحوّلت الطقوس القديمة لاحتفالات الحصاد إلى احتفال اشتراكي وطني للفلاحين الألمان.

لم يكن هناك احتفال يغصّ بقوة العبادة أكثر من ذكرى إحياء الانقلاب، «معمودية الدم» عام 1923. كان عنوانه التضحية

(69) سرّ الميرون أو سرّ التثبيت: هو أحد الأسرار السبعة في الكنيسة المسيحية، ويتم بعد سرّ العمادة. والميرون تعني "الطيب أو الدهن المقدّس". ووفقاً للعقيدة المسيحية، يولد الإنسان مملوكاً للشيطان، وفي طقس العمادة يخرج الإنسان من مملكة الشيطان، وعن طريق "الميرون"، تُغلق كل المنافذ التي يمكن أن يدخل منها الشيطان مرة أخرى (المترجم).

والنضال والنصر النهائي «للمقاتلين القدامى» في الاشتراكية القومية. يجتمع الناجون من الانقلاب، المزيّنون «بوسام الدم»، اجتماعهم التقليدي في ميونخ «بيرغربروكلر» في الثامن من شهر «نوفمبر – تشرين الثاني» للاستماع إلى خطاب هتلر التذكاري المخصص لـ «شهداء الحركة الوطنية الاشتراكية الستة عشر». ويؤدّي المحاربون القدامى، في اليوم التالي، عرضاً عسكرياً يسيرون فيه من «بيرغربروكلر» إلى «فيلدهيرنهال» يكرّرون فيه طقسياً مسيرة عام 1923، على طول طريق تحيط به المشاعل المتقدة، بمرافقة الموسيقى الجنائزية، وقرع الأجراس، والسرد البطيء لأسماء جميع من قُتِلوا منذ عام 1919 خدمة للحزب. وبلغت هذه الاحتفالات ذروتها عام 1935. حيث وُضِعَ «شهود الدم» الستة عشر، في فيلدهيرنهال عشية يوم الذكرى، ونُقِلوا في التاسع من شهر «نوفمبر – تشرين الثاني» في موكب رسمي إلى «إرنتيمبل» المبنية حديثاً في «كونغبلاتز». وقد تم تحديد المسار باستخدام مئتين وأربعين عموداً يحمل كلٌّ منها اسم أحد الأشخاص الذين «سقطوا من الحركة». ومع وصول طليعة الموكب إلى كل عمود، يُنادى باسم أحد القتلى. ومع الوصول إلى «فيلدهيرنهال»، يتم إطلاق ست عشرة طلقة مدفع، واحدة لكل شخص من قتلى عام 1923 الستة عشر. وتوضع التوابيت على العربات لنقلها إلى «إرنتيميل»، ويضع هتلر إكليل زهور على النصب التذكاري. وفي «إرنتميل»، تصدح الأصوات بأسماء «شهداء الدم» الستة عشر بشكل فردي، وتستجيب جوقة شباب هتلر لدى سماع كل اسم بإطلاق صرخة

«هنا!» وتنطلق بعد كل صرخة ثلاث طلقات للتحية. كان هذا الاحتفال أشبه بمسرحية عاطفية وثنية مُشبعة بالمفردات الدينية المُستعارة.

يقدّم لنا السرد أحداثاً تاريخية - لكن الأحداث التاريخية تحوّلت، عبر أسطرتها، إلى مواد ثابتة لا تقبل التغيير. إذ تُمثّل محتويات الأسطورة باعتبارها غير خاضعة لأي نوع من التغيير. وتعلّمنا الأسطورة أن التاريخ ليس لعبة قوى معرّضة للتغيير. فالثوابت الأساسية هي النضال والتضحية والنصر. والفضائل الأساسية للقومية الاشتراكية، التي تجسّدت في «شهود الدم» إن جاز التعبير، هي الطاعة غير المشروطة والثقة المطلقة، والاستعداد للتضحية حتى الموت. هكذا يُعاد تفسير وتقديم الفشل السياسي الذي حدث عام 1923 بأنه ليس هزيمة وليس بلا معنى أو عديم الجدوى. لا يعني المصير القاسي لأولئك الذين سقطوا حينها بأن موتهم كان بلا معنى، بل كان افتداء. وينبغي فهمه باعتباره حدثاً مقدّساً يشير إلى حدث مقدّس آخر هو حدث الثلاثين من «يناير - كانون الثاني» عام 1933. إن ذلك الاستيلاء على السلطة لم يعد يُفسّر كنجاح سياسي، كما لم يعد انقلاب عام 1923 يُفسّر باعتباره مجرّد فشل سياسي. إذ لا ينتمي أيٌّ منهما إلى الأشياء الدنيوية. فحدث الانقلاب «المقدّس» يرمز إلى الانتصار، بينما أعطى حدث الاستيلاء على السلطة «المقدّس»، في نهاية المطاف، الشكل الحقيقي لمحتوى الوحي، «الرايخ». وهكذا يتم خلق توافق أسطوري بين

الحدثين. ويكون التاريخ المتكرر الحاسم لهذا السرد الأسطوري هو التاسع من «نوفمبر – تشرين الثاني».

كانت تلك السردية أكثر من مجرّد قصّة تُحكى – كانت أشبه بتكريس عبادة. وكانت طقساً راسخاً يؤدّى. ولم تكن تروى قصّتها في الزمن الماضي بشكل لا يقبل الشكّ، بل في الزمن الحاضر الميتافيزيقي. سوف نسيء تقدير أهمية احتفالات إحياء الذكرى ونقلّل من قوتها التذكارية إذا اعتبرنا أنها تعيد *تذكير* المشاركين بأحداث أسطورية؛ بل ينبغي القول: *أُعيدَ* تمثيل حدث عام 1923 المقدّس؛ وأعطاه المشاركون في الطقوس هيئة مجسّدة احتفالية. وأُعيد عرض حقيقة الأسطورة المتغيرة مراراً وتكراراً عندما أصبح أولئك الذين شاركوا في العبادة، إن جاز التعبير، معاصرين للحدث الأسطوري. تتكرّر المسرحية التاريخية لعام 1923 كل عام؛ وتنطلق كل عام ست عشرة طلقة مكررة الطلقات الستة عشر التي حدثت عام 1923؛ ولا تُرفع الأعلام كل عام إشارة إلى حدث منتهٍ، بل كآثار جوهرية لهذه الحدث. والأهم من ذلك أنه تم تعليق الزمن الدنيوي من خلال هذه الأفعال التي تم أداؤها في موقع مقدّس. وفي كل عام، في «فيلدهيرنهال» أيضاً، تُعطى البنية الأسطورية شكلها الحالي. ففي هذا الموقع تحديداً تم إنكار الاختلاف الزمني، والكشف السنوي عن وجود الحقيقة «الأصلية» و«الحقيقية».

كان النظام القومي الاشتراكي جديداً، وكانت طقوسه حديثة الابتكار مع أنها تعاملت عمداً مع بعض المكوّنات المسيحية، من حيث التوقيت والطابع الجوهري، بالطريقة التي تعاملت بها الاحتفالات المسيحية السابقة مع بعض الاحتفالات الوثنية. وهكذا كان النازي بالنسبة للمسيحي مثل المسيحي بالنسبة للوثني. ثمة *تقليد* ألماني طويل الأمد – محدّدٌ على هذا النحو – وقد استمرّ بشكل جزئي من ناحية التقليد والأداء.

2

هذه الأحداث بطبيعة الحال جزء من ظاهرة أوسع هي ظاهرة العمل الطقسي. هناك خلاف كبير حول كيفية استخدام كلمة طقوس، لكنني أعتبر أن أحد التعاريف الموجزة والقابلة للتطبيق هو تعريفٌ اقترحه «لوقا»، ومفاده أننا نستخدم مصطلح طقوس للإشارة إلى «قواعد تحكم نشاطاً رمزياً يلفت انتباه المشاركين فيه إلى مواضيع الفكر والشعور التي يعتبرونها ذات أهمية خاصة».[70] يمكن تفكيك المقدمات المنطقية المحتواة في هذا التعريف من خلال ثلاث مقترحات مترابطة، ربما يمكننا التعبير بسهولة عن كل مقترح منها بشكل سلبي.

الطقوس ليست تعبيرية فقط. صحيح أنها أفعال تعبيرية وليست أدواتية، بمعنى أنها إما غير موجّهة إلى غاية استراتيجية، أو أنها

(70) S. Lukes, 'Political Ritual and Social Integration', *Sociology*, 9 (1975), pp. 289-308, esp. p. 291.

تفشل في تحقيق هدفها الاستراتيجي إذا كانت موجّهة بهذا الشكل، كما هو الحال مع طقوس الخصوبة. فهي لست تعبيرية إلا بحكم انتظامها الواضح. فهي أعمال ذات طابع رسمي، وتميل إلى أن تكون منمّقة ونمطية ومكررة. ولأنها منمّقة بشكل متعمّد، فهي لا تخضع للتَّنوُّع التلقائي، أو على الأقل ليست عرضة للتغيير إلا ضمن حدود صارمة. كما لا يتم إجراؤها في ظلّ إكراه داخلي لحظي، بل تُلحظ عمداً لإظهار المشاعر. فهي تساعد على تفريغ المشاعر التعبيرية؛ إلا أن هذا ليس الهدف الأساسي منها.

الطقوس ليست شكلية فقط. نحن نعبّر عادة عن إحساسنا بشكليتها من خلال حديثنا عن مثل هذه الأفعال باعتبارها «مجرّد» أفعال طقسيّة أو «فارغة»، وكثيراً ما نقارنها بأفعال وأقوال نصفها بأنها «حقيقية» و«أصلية». وفي ذلك نوع من التضليل. لأن من يشعر بالطقوس هم أولئك الذين يؤدونها باعتبارها إلزامية، حتى لو كانت مشروطة، ويُعتبر التدخّل في الأفعال التي تتمتّع بقيمة طقسية دوماً بمثابة ضرر لا يُسمح بأن يُلحقه شخص أو مجموعة بشخص آخر أو مجموعة أخرى. ربما نفترض أن المعتقدات التي يعتبرها أحدهم مقدّسة هي مجرّد أخيولات، لكن لن يكون من السهل أبداً المطالبة بانتهاك تعبيره الفعلي. وعلى النقيض من ذلك، يُعارض الناس إجبارهم على التعبير كلامياً عن طقوس غريبة لا تتوافق مع رؤيتهم الخاصة «للحقيقة»، لأن تفعيل الطقوس يعني الموافقة دوماً على معناها. فعندما تُجبر المواطن أن يسيء إلى رايته، أو

تجبر الوثني على الخضوع للمعمودية، يعني أنك تنتهك خصوصيته.

لا يقتصر أثر الطقس على المناسبة الطقسية. صحيح أن الطقوس تحدث في أماكن وأوقات محددة. في الواقع، تحدد العديد من الطقوس البدايات والنهايات، وذلك في احتفالات أزمات الحياة الفردية – تلك المرتبطة بالولادة والبلوغ والزواج والوفاة مثلاً – وفي الاحتفالات التقويمية المتكررة. لكن كل ما يظهر في الطقوس يتخلّل السلوك والعقلية غير الطقسية أيضاً. ومع أن الطقوس محددة في الزمان والمكان، إلا أنها قابلة للاختراق إن جاز التعبير. ويُنظر إليها باعتبارها ذات معنى لما لها من أهمية فيما يتعلّق بمجموعة الإجراءات غير الطقسية الأخرى، وبحياة المجتمع بأكملها. للطقوس قدرة على وهب القيمة والمعنى لحياة أولئك الذين يؤدونها.[71]

تتصف الطقوس كلها بالتكرارية، ويعني التكرار الاستمرارية مع الماضي تلقائياً. لكن هناك فئة مميزة من الطقوس التي لها طابع تقويمي ورجعي بشكل واضح. واحتفالات الحزب القومي الاشتراكي هي من هذا النوع. ومن السهل التفكير بأمثلة أخرى. وهكذا يتم تمثيل الاحتفالات في العديد من الثقافات باعتبارها

(71) On rites as having significance beyond the actual occasion see C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', in D. Cutler (ed.), *The Religious Situation* (New York, 1968), pp. 639-87.

إحياء ذكرى أساطير مرتبطة بها، وتذكيراً بحدث يُعتقد أنه وقع في مرحلة تاريخية معينة، أو في ماضٍ أسطوري معين؛ ثمة احتفالات تقويمية متكررة مثل عيد رأس السنة وأعياد الميلاد؛ ويتم إحياء ذكرى احتفالات القديسين المسيحيين في أيام معينة من السنة؛ وتُقام احتفالات تذكارية أمام النُصب التذكارية لشهداء الحرب؛ وتُرفع الأعلام إلى مسافة نصف الصاري؛ وتوضع الزهور على القبور؛ وهناك الآن أكثر من مئة سفارة في عواصم العالم الكبرى، ولكل منها احتفال وطني واحد على الأقل يُدعى إليه المسؤولون كل عام. يتم حضور بعض هذه الاحتفالات عن طيب خاطر، وبعضها يشكل عبئاً، ولا يُثير بعضها أكثر من التثاؤب. لكن السمة التي تشترك فيها الاحتفالات كلها، وتميّزها عن الفئة الأكثر عمومية من الطقوس، هي أنها لا تعني الاستمرارية مع الماضي بل تدَّعي ذلكَ صراحة بمثل هذه الاستمرارية. وأودّ الآن التَّركيز على مجموعة كبيرة منها تفعل ذلك عبر إعادة تمثيل طقسي لسرد أحداث يُعتقد أنها وقعت في فترة ما من الماضي، بطريقة متقنة بما يكفي لاحتواء أداء تسلسلات ثابتة من الأقوال والأفعال الرسمية.

لا يُعبّر عن هذا الادعاء بإحياء ذكرى مجموعة سابقة من الأحداث التأسيسية على شكل طقوس في أي مكان آخر بشكل أكثر وضوحاً مما تعبّر عنه أديان العالم الكبرى؛ يظهر هذا الادعاء في أديان العالم الكبرى مراراً وتكراراً.

تأسّست نواة الهوية اليهودية من خلال الإشارة إلى سلسلة أحداث تاريخية. ويروي الكتابان الأكثر شعبية في الحياة اليهودية، كتاب «العهد القديم» و«كتاب الصلاة اليهودية»، تسلسل هذه الأحداث ويحتفل بها. ويكشف العهد القديم، ولا سيما أسفاره التاريخية، عن هويّة تشكّلت عبر مراحل السرد التاريخي: مسيرة إبراهيم وهجرته إلى مصر، وخروج القبائل اليهودية من مصر، إعلان الشريعة على جبل سيناء، دخول اليهود إلى أرض الموعد، مغامراتهم اللاحقة في ظل القضاة والملوك. ويعبّر كتاب الصلاة، مثل العهد القديم، عن المُثُل الأخلاقية الدينية اليهودية، ويعكس حياة اليهودي بصفته عضواً في مجموعة تاريخية معينة؛ في حين أن عناصر الكتاب الأساسية متماثلة في جميع بلاد الشتات، تحملُ تفاصيله في كل بلد تقريباً انطباعاً يرتبط بالظروف المحليّة التي تعرّض لها المجتمع اليهودي في البلد المعني. ويصبحُ «التذكّر» في كلا الكتابين مصطلحاً تقنياً يعبّر عن العملية التي يتذكّر من خلالها اليهود الممارسون الأحداث التكوينية الرئيسة في تاريخ مجتمعهم ويستعيدونها في حياتهم الحالية. ولا يوجد موقع يتجلّى فيه لاهوت الذاكرة هذا بشكل أوضح مما يتجلّى فيه في سفر التثنية. بالنسبة إلى «التثنوي»[72]، إن الاختبار الذي يُظهر أن الجيل الإسرائيلي الجديد لا يزال مرتبطاً بتقليد موسى، وأن إسرائيل الحالية لم تنقطع عن تاريخها الافتدائي، لا بدّ أن يقابله حياة يكون فيها التذكّر بمثابة

(72) كاتب سفر التثنية (المترجم).

جعل الماضي حقيقياً، وتشكيل تضامن مع الآباء. ويجب تنفيذ هذا الاختبار على شكل عبادة؛ تحتفل إسرائيل بالمهرجانات بهدف التذكّر. مايتم تذكره هو السردية التاريخية الخاصة بالمجموعة. من بين الاحتفالات الكبرى في السنة اليهودية، يُعتبر عيد الفصح تاريخياً بوضوح، لأنه يذكّر الناس كل عام بالحدث المركزي في التاريخ اليهودي القديم، ألا وهو الخروج من مصر، كما قيل في «سفر الخروج 12». كما تذكّر مناسبة «هسيدر» (Seder) السنوية اليهود المتدينين باللحظة الأكثر أهمية في حياة مجتمعهم، اللحظة التي تم فيها تحرير هذا المجتمع من العبودية وتحويله إلى شعب حرّ، وتذكّرهم المناسبة بتلك اللحظة عبر احتفال منزلي يُخصّص القسم الأكبر من الخدمة فيه للطفل. تترابط الأجيال في التاريخ ثقافياً. وعلاوة على ذلك، تُعطى مرجعية تاريخية لمهرجاني الحصاد، مهرجان «شفوعوت – عيد الأسابيع» وعيد «سوكوت». يشير الأول إلى إحياء ذكرى «الشريعة على جبل سيناء» (Law on Mount Sinai)، ويشير الثاني إلى «سفر الخروج». وهناك مهرجانان صغيران تاريخيان بوضوح، مع الأخذ بعين الاعتبار الأحداث التي يتم تذكّرها سنوياً: بوريم (عيد المساخر)(Purim) ، إحياء ذكر الأحداث المذكورة في سفر إستر، وعيد الحانوكا، أو عيد الأنوار (Hanukka)، احتفالاً بقصة تطهير الهيكل. كما تم تقديم يوم السبت اليهودي، «الشباث» (Sabbath)، في أسفار موسى الخمسة (Pentateuch) بمصطلحات تاريخية جزئياً، بمثابة إحياء لذكرى خلق العالم وسفر الخروج؛ ويتذكر الإسرائيليون

التاريخ الفدائي لمجتمعهم ويشاركون فيه ومن خلال الإبقاء على قدسية يوم «الشباث».[73]

تقف المسيحية أو تسقط أسيرة الرابط الذي يقيدها بأصلها التاريخي الفريد من نوعه. حيث نشأت في لحظة تاريخية محدّدة، وتشير في جميع نقاط تاريخها اللاحق، بشكل واضح ومفصّل، إلى تلك اللحظة. بدأت المسيحية بسلسلة أحداث واحدة في التاريخ، وبالحدث الوحيد المركزي المتمثّل بعملية الصلب. إذ لا يمكن أن يكون هناك حالة شكّ جدية حول تاريخية الصلب وتاريخ حدوثه. لذلك لا تُعتبر المسيحية توضيحاً لعقيدة مجرّدة ولا خلاصة لأسطورة. فهي تعلّم أن الوحي الإلهي اتخذ شكلا تاريخياً، وأن الله قد تدخّل في تاريخ البشرية، وأن النداء الباطني للمسيحي هو أن يتذكّر تاريخ هذا التدخّل ويحيي ذكراه. إن الفترة الزمنية التي أثارتها الأناجيل، ويُعاد ذكرها في القدّاسات الدينية المسيحية، ليست زمناً أسطورياً كما هو الحال في الديانات القديمة، ولا ينبغي اعتبار الأحداث التي تُلخّصُ سنوياً في التقويم المقدّس أحداثاً

(73) On Jewish liturgy see B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (London, 1962); I. Elbogen, *Der jildische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim, 1962); N. N. Glatzer (ed.), *The Passover Haggadah* (New York, 1969); A. Z. Idelson, *Jewish Liturgy and its Development* (New York, 1967); B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), pp. 47-8; S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Gottingen, 1953); J. Pederson, *Israel, its Life and Culture* (Oxford, 1940); J. Petuchowski, *Contributions to the Scientific Study of the Jewish Liturgy* (New York, 1970).

وقعت في «البدء»، «في ذلك الزمن، في الفترة التي سبقت التاريخ الموثّق». لأن الأحداث جرت في تاريخ موثّق، وفي فترة زمنية محددة بوضوح، إنها الفترة التي كان فيها «بلاطس البنطي» حاكم مملكة يهوذا. ويُعاد إحياء تلك الأحداث، وتلك الفترة الزمنية، في يوم الجمعة العظيمة وعيد الفصح. تتمحور السنة المسيحية كلها حول فترة الفصح التي تلخّص مراحل الآلام المختلفة، وتعيد تمثيلها، في تسلسل الاحتفالات ومحتوى الصلوات. ويوجد ضمن هذه الدورة السنوية دورة أسبوعية، حيث يُقام كل يوم أحد قدّاس يشارك فيه المؤمنون لإحياء ذكرى العشاء الأخير. لكن ليس هناك صلاة ولا عبادة إلا وترجع إلى الخلف، إلى المسيح التاريخي، سواء أكان بشكل مباشر أو غير مباشر؛ يبلغ السرد التاريخي أدقّ التفاصيل. لقد تم ترميز حقيقة الصلب في كل إشارة إلى الصليب: فهي بحدّ ذاتها إحياء مكثف، وسرد مجسّد، واستحضار لذكرى الحقيقة التاريخية المركزية والمعتقد الديني المركزي للمسيحية.[74]

كان ترسيخ الإسلام ديناً عبارة عن سلسلة أحداث محددة بشكل واضح حتى أكثر من اليهودية والمسيحة: فقد أصبح مؤسس

(74) On Christian liturgy see O. Casel, *The Mystery of Christian Worship* (ed. B. Neunheuser, London, 1962); F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Oxford, 1967); Y. M.-J. Congar, *Tradition and Traditions* (tr. M. Naseby and T. Rainborough, London, 1966); R. Guardini, *The Church and the Catholic, and the Spirit of the Liturgy* (tr. A. Lane, London, 1935);]. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung - Riickblick und Ausblick* (Kevalaer, 1962); Jungmann, *The Liturgy of the Word* (tr. H. E. Winstone, London, 1966).

الإسلام سيد مجتمعه خلال حياته، وأصبح الحاكم وقائد الجيش. وعلى النقيض من اليهودية والمسيحية، كانت الدوافع المهمة لنموّ طقوس مرجعية من الناحية التاريخية غائبة في الإسلام. حيث افتقرت حياة النبي محمد إلى الغموض الرمزي، وافتقرت إلى الدافع التفسيري الذي يبدو فيه مستوى الوجود الديني والدنيوي، ومستوى الزمن المقدس والزمن الدنيوي، مندمجين معاً كما في العشاء الأخير وسفر الخروج، ويدعوان المؤمنين اللاحقين إلى تمثيل هذه الطقوس. لا يمكن الاعتماد على تاريخ المجتمع العربي باعتباره مورداً غنياً بالأحداث أو مراحل التطوّر التي تستحقّ الاحتفال الديني، لأن المجتمع الإسلامي المنظّم سرعان ما ظهر إلى الوجود، في غضون عقد واحد من بدء النبي محمد بنشر الدعوة. وأدّى غياب الطبقة الكهنوتية إلى تقييد دور «الطقوس الدينية» الإسلامية من ناحية النطاق والتفصيل، مما يعني أن المظاهر الخارجية للدين الإسلامي قد احتفظت بطابع مهيمن من البساطة. ويتضمن التقويم الإسلامي عيدين فقط: الحجّ، ويكون العيد احتفالاً باختتامه بنجاح؛ وصوم رمضان، حيث يكون العيد في نهاية فترة الصيام. إلا أنه يوجد لهذين الاحتفالين شيء من المرجعية التاريخية الظاهرية على الأقل. للحجّ السنوي إلى مكّة المكرّمة بعض التلميحات التاريخية: فهو يستحضر ذكرى النبي محمد، وكذلك ذكرى النبي إبراهيم الذي يُعزى إليه الفضل ببناء الكعبة وإقامة الحجّ في القرآن الكريم. ويُفرضُ على كل مسلم أن يقوم برحلة إلى هذا المكان المقدّس مرة واحدة في حياته للمشاركة في هذه الطقوس

الاحتفالية في وقت محدد وتسلسل معين. لكن على الرغم من أن المحامين القانونيين قد كرّسوا جلّ اهتمامهم لتعريف «القدرة» على أداء فريضة الحج، والشروط التي تعفي المؤمن من واجب القيام بها، إلا أن قرار الحجّ إلى مكّة المكرّمة متروك، من الناحية العملية، للشخص ذاته بشكل أو بآخر، ولا يمكن في أي وقت من الأوقات أن يستوعب هذا المكان المقدّس أكثر من جزء بسيط من المجتمع المسلم. وفي حين أنه لا يمكن إلا لعدد قليل من المسلمين أن يؤدّوا فريضة الحجّ، تؤثّر فريضة الصيام في شهر رمضان بشدّة على حياة كل مؤمن؛ فقد أصبح الصيام بالنسبة للكثيرين أهم طقس ديني، ويهتمّ به حتى المسلمون الذين قد يُهملون صلواتهم اليومية. وقد تم اختيار رمضان بسبب مرجعيته التاريخية الواضحة؛ في هذا الشهر، الشهر الخامس[75] من السنة الإسلامية، نزل القرآن هدىً للناس.[76]

3

يوجد في الأديان العالمية، ويوجد أيضاً في طقوس العديد من شعوب ما قبل القراءة والكتابة، وفي عدد من الطقوس السياسية الحديثة أيضاً، مجموعة منوّعة من الاحتفالات التي تجمعها سمات

---

(75) ربما وردت خطأ من المؤلّف، شهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة الإسلامية **(المترجم)**.

(76) On Muslim festivals see G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951) and B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), p. 49.

مشتركة: هي لا تتضمّن الاستمرارية مع الماضي بفضل درجتها العالية من الشكلية والثبات، بل تشكّل المطالبة الصريحة بإحياء ذكرى هذه الاستمرارية إحدى سماتها المميزة. ألا يمكن أن نستنتج من ذلك أن احتفالات إحياء الذكرى هذه تلعبُ دوراً هاماً في تشكيل الذاكرة الجمعية؟ لطالما ظهرت شكوك متكررة حول هذا الاستدلال، وعادة ما اتخذ الشكّ أحد أشكال ثلاثة ممكنة.

يتكوّن المسار الأول الذي أسميه «موقف التحليل النفسي» من وجهة نظر مفادها أنه يمكن فهم السلوك الطقسي بشكل أفضل باعتباره نوعاً من أنواع التمثيل الرمزي. إذ يُقال إن الطقوس من الناحية المنهجية تصريحات غير مباشرة، مشفّرة رمزية الطقس، لصراعات يخفيها ذلك الطقس وينكرها. ووتخذ العمملية البدائية، التي تفسّر العملية الثانية من التمثيل الرمزي، موقعها في تاريخ حياة الفرد، على الرغم من أن تفسيرات التحليل النفسي المتعلّقة بالطقوس قد تختلف وفقاً للمرحلة التي تُعتبر منشأ هذه التمثيلات، أي هي كانت الطفولة الأوديبية، أو ما قبل الأوديبية، أو بعض العمليات الأخرى التي تتضمن صراعات. لكن هذه التفسيرات كلها تشترك في أنها تفكّك شيفرة النص الطقسي باعتباره مُثقلاً بالصراعات، وبالتالي باعتباره مشحوناً باستراتيجيات الإنكار بطريقة ما.

من الممكن تفسير الطقوس من الناحية التحليلية النفسية باعتبارها تمثيلات رمزية من خلال تفسير هذه التمثيلات فيما يخص

تاريخ حياة الفرد. وهكذا نشأ فهم فرويد للطقوس على أساس التشابه المفترض بين «تطوّر الفرد» (Ontogenesis) و«تطوّر السلالات» (Phylogenesis)،[77] حيث يتم تقديم أساس التشابه المزعوم من منظور يقول إن العملية الأولية هي الصراع الأوديبي بين الأبناء والآباء في سياق السلطة الأبوية.[78] واتجه فرويد على هذا الأساس إلى التكهّن بأنه كان يوجد في تاريخ النوع البشري حشد بدائي يتكوّن من أب قوي وأبنائه، والإناث اللواتي كان للأب الحق الحصري بالوصول إليهن؛ وقام الأبناء بقتل الأب لاستيائهم من هيمنته؛ ثم أدركوا لاحقاً أنهم يحبّونه على الرغم من كراهيتهم الظاهرة له، فتغلّب عليهم شعور بالندم؛ وبهدف التكفير عما فعلوه، أعادوا صورة الأب بهيئة بديلة يمثّلها الحيوان الطوطمي. ووفقاً لهذا التفسير، لا يجب النظر إلى وجبتهم الطوطمية المكررة سنوياً باعتبارها تكراراً مهيباً لعملية قتل الأب بحد ذاتها، أيضاً لوجهة النظر التي اتخذها مرتكبو ذلك الفعل فيما بعد. إذ كانت عودة للذاكرة المكبوتة التي تصرّفوا فيها بشكل

(77) "تكوين الفرد (ontogenesis): نشأة الكائن الحيّ وتطوره جسدياً ونفسياً منذ تخصيب البويضة حتى مرحلة البلوغ، ويشير إلى الدراسة الكاملة للكائن الحي. ويعني "تطوّر السلالات" (phylogeneis)، تطوّر المجموعة وتنوّعها، أو تطوّر سمات معينة لها (المترجم).

(78) See S. Freud, *Totem and Taboo,* in *Standard Edition,* vol. XII (tr. J. Strachey, with A. Freud, assisted by A. Strachey and A. Tyson, London 1953-66). On the Freudian interpretation of ritual see P. Ricoeur, 'Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture', in P. Rabinow and W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science* (Berkeley, 1979), pp. 301-9.

دفاعي وعدائي، وتغلّبوا على الفعل الأصلي. فقد أظهروا ازدواجية مشاعرهم نحو الأب عبر عبادة الحيوان الطوطمي وأكله في آن معاً؛ وتغلّبوا على ازدواجيتهم عبر التماهي مع الحيوان الذي أكلوه. لا بدّ أن نفهم بأن الوجبة الطوطمية عبارة عن تمثيل رمزي، بمعنى أنها كانت تكراراً وإحياءً لذكرى ذلك الفعل الإجرامي الذي لا يُنسى. ودون أن يجبرنا هذا التفسير على ابتلاع الأنطولوجيا الفرويدية كلها، أو قبول إسقاطاتها على تاريخ الحياة البشرية، يقترح «ريتشارد فيلهايم» (Richard Wolheim) تفسيراً تحليلياً نفسياً بديلاً للطقوس كتمثيل مرمّز.[79] انطلاقاً من ملاحظة أن العديد من الطقوس تتطلّب الموت، وعادة ما يكون موت حيوان مع أنه يكون موت إنسانٍ أحياناً أو محاكاة لموت إنسان، يشير «فيلهايم» إلى أن هذه الأفعال تُعتبر دوماً «تمريناً على الإنكار»، وتنتمي بالتالي إلى فئة «علم الأمراض الطقسي» (pathology of ritual). تُنكرُ الطقوس، ومن يمارس هذه الطقوس، حقيقة العدوانية كدافع بشري. ويحدث الإنككار ويتم عزل الهدف الذي يتجه إليه العدوان كدافع بطبيعته، أي «سلب الروح»؛ عندما يتم عزل هذا الهدف، يُعتبرُ عملاً يجب تكراره مرة تلو الأخرى، ومع كل تكرار، يجب انتزاع الحياة من دافع بعيد كل البعد عن العدوان – وذلك بدافع التقوى أو الأخلاق أو اللباقة أو احترام السطة. كما يشير إلى أن ما تهدف إليه هذه الطقوس هو «التقليل من السادية أو

(79) R. Wollheim, *The Sheep and the Ceremony* (Cambridge, 1979).

تلطيفها»؛ ولا يمكن تحقيق هذه الغاية إلا بالتمثيل المرمّز شبه النصّي، تماماً كما هو حال الطقوس في سيناريو فرويد البديل.

يتشكّل المسار الثاني لهذا النقاش الذي سأطلق عليه اسم الموقف السوسيولوجي (الاجتماعي) من وجهة نظر مفادها أن بالإمكان فهم السلوك الطقسي بأفضل طريقة ممكنة باعتباره شكلاً من أشكال التمثيل شبه النصّي. حيث يستمرّ هذا النوع من القراءة في التشديد على الطرق التي تعمل بها الطقوس لربط القيم المشتركة داخل المجموعة، والحدّ من الشقاق الداخلي؛ فما تقوله لنا الطقوس من هذا المنظور هو الطريقة التي يتشكّل فيها الاستقرار والتوازن الاجتماعي. حيث تظهر لنا ما هي الروح الشعبية الثقافية، والإحساس الذي تبدو عليه تلك الروح عندما تنبثق إلى الخارج، ويُعبّر عنها في رمزية شيء مثل نصّ جماعي واحد.

ثمة العديد من المتغيرات المؤثرة في مسار التفسير هذا. حيث يمكن للمرء أن يرى الطقوس، مثل دوركهايم، وكأنها «تمثّل» الواقع الاجتماعي من خلال توضيحه، حتى لو بقي المحتوى المعرفي للطقوس مشفّراً بطريقة مجازية ورمزية؛ وربما يرى المرء الطقوس الدينية، مثلاً، باعتبارها أنظمة أفكار يمثل «الأفراد فيها لأنفسهم المجتمع الذي ينتمون إليه، والعلاقات الغامضة، والحميمية في آن معاً، التي تربطهم به».(80) هذه الفكرة المستمدّة

(80) E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (tr. J. W. Swain, London, 1915), p. 225.

من تسليط الضوء على تفسير دوركهايم المعرفي القوي، الذي يقول إن الطقوس قابلة للتفسير باعتبارها تمثيلات رمزية، وتتضمّن محتوى معرفياً، قابلة للتوسيع والتعديل. إذ يمكن توسيعها عندما نفسّر رمزية الطقوس السياسية باعتبارها تمثّل مفاهيم خاصة مما هو عليه المجتمع، وكيف يعمل.[81] ويمكن تعديلها عندما نفسّر طقوساً سياسية كهذه وكأنها تعمل ضمن سياقات سياسية تتوزّع السلطة فيها بطريقة غير متكافئة منهجياً، بحيث تُفهَمُ الطقوس وكأنها تمارس سيطرة معرفية من خلال توفير نسخة رسمية للبنية السياسية مع تمثيلات رمزية «للإمبراطورية» مثلاً أو «الدستور» أو «الجمهورية» أو «الأمة».[82] يمكن قراءة طقوس كهذه باعتبارها نوعاً من أنواع النصّ الجمعي الرمزي. لكن إمكانية تفسيرها باعتبارها شكلاً من أشكال التمثيل الرمزي يمكن أن تضغط أكثر إذا قرأنا، مع «باختين» الكرنفال والاحتفالات الشعبية التي

(81) For the extension of the study of symbolism to political rituals see E. Shils and M. Young, 'The Meaning of the Coronation', *Sociological Review,* n.s. 1 (1953), pp. 63-81; L. Warner, *The Living and the Dead: A Study of the SymbolicLife of Americans* (New Haven, 1959).

(82) For the use of political ritual as cognitive control see N. Birnbaum, 'Monarchies and Sociologists: a Reply to Professor Shils and Mr. Young', *Sociological Review,* n.s. 3 (1955), pp. 5-23; C. Geertz, 'Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolism of Power', in J. Ben-David and T. N. Clark (eds.), *Culture and its Creators, Essays in Honor of Edward Shils* (Chicago, 1977), pp. 150-71; S. Lukes, 'Political Ritual and Social Integration', *Sociology,* 9 (1975), pp. 289-308.

ازدهرت في عصر النهضة، باعتبارها تمثيلات استباقية.[83] لأنه لا ينبغي هنا قراءة انقلابات النظام الهرمي المميزة للكرنفال بصفتها وسيلة خفيّة لإعادة تأكيد التسلسل الهرمي، بل على النقيض من ذلك، بصفتها آلية تحرر اجتماعي يتم فيها استخدام أداة التمثيل الرمزية كأداة مؤثرة. يُنظر إلى الكرنفال هنا كعمل ينظّم من خلاله «الشعب» نفسه «بطريقته الخاصة» ضمن مجموعة يُصبح فيها الأفراد جزءاً لا يتجزأ من الحشد البشري، بحيث يصبح «الشعب» واعيًا بوحدته الجسدية الحسيّة والمادية. عبر تمكين هذه الكتلة الجماعية من الاندماج، يمكن القول إن الاحتفالات الشعبية لا تزوّد الناس بتمثيل رمزي للفئات الحالية بل للمدينة الفاضلة، وهي صورة الدولة المستقبلية التي «يحقّق فيها الشعب الانتصار والوفرة المادية والحرية والمساواة والأخوّة بين أفراده». تمثّل طقوس الكرنفال حقوق الشعب وتبشّر بها. وكطريقة لتفسير الطقوس، يعرضُ لنا ترميزاً مختلفاً يتم فيه التعبير عما لم يُقل ولا يمكن قوله، ويُترك فيه بُعدُ الزمن المستقبلي مفتوحاً؛ لكن كتفسير للفعل الطقسي، فهو ينتمي إلى نوعية نظيره «الدوركهايمي» ذاتها، وهو التمثيل الرمزي في نوع من النص الجماعي.

يتشكّل المسار الثالث الذي أدعوه الموقف التاريخي من وجهة نظر مفادها أنه لا يمكن فهم الطقوس بشكلٍ كافٍ من ناحية بنيتها

---

(83) M. Bakhtin, *Rabelais and his World* (tr. H. Iswolsky, Cambridge, Mass.,1968), pp. 196-277.

الداخلية وحدها. لأن الطقوس كلها، بغضّ النظر عن مدى احترام الذي يدّعيه الأسلاف لها، لا بدّ أنها ابتُكِرَت في لحظة ما، وتعرّضت للتغيير في معناها على مدى الفترة الزمنية التي بقيت موجودة فيها. لقد حرّض هذا الفكر محاولة إعادة اكتشاف معنى الاحتفالات من خلال إعادة وضعها في سياقها التاريخي. ومن هذا المنظور، لا يُنظر إلى وضع طقس معين في سياقه الخاص باعتباره خطوة مساعدة بل كعنصر أساسي لعملية تفسيره؛ فالبحث في سياق طقس معين لا يعني دراسة معلومات إضافية عنه فقط، بل يعني أن نضع أنفسنا في موقع يسمح لنا بفهم معناه بشكل أفضل مما يكون الحال عله وهو في متناول شخص قرأه كنص رمزي قائم بذاته.[84] وقد أثبت الكثير من المؤرّخين، عبر ملاحقة هذا المسار من التفكير، أنه إذا أردنا إعادة اكتشاف معنى طقوس ملكية في أوائل العصر الحديث، فعلينا ربطها بشكل شامل مع الظروف التي تم أداؤها فيها.[85] وأظهر مؤرّخون آخرون، متخصّصون في

---

(84) For an elaboration of this position see D. Cannadine, 'The Context, Performance and Meaning of Ritual: the British Monarchy and the "Invention of Tradition", c. 1820-1977', in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *TheInvention of Tradition* (Cambridge, 1983), pp. 101-64, especially 104-8.

(85) For studies of political ritual in the early modern period see among others S. Anglo, *Spectacle, Pageantry and Early Tudor Policy* (Oxford, 1969); D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry, 1558-1642* (London, 1971); P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London, 1978); R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Geneva, 1960); E. Muir, *CivicRitual in Renaissance Venice* (Princeton, 1981); S.

فترات لاحقة، أنه كلما بدأت المؤسسات الاجتماعية التي صُمِّمَت التقاليد «القديمة» من أجلها بالانهيار في ظلّ التغيرات الاجتماعية السريعة، يحدث ابتكار فوري واسع النطاق لطقوس جديدة.(86) يتضح من ذلك أن ابتكار الطقوس هو مشكلة عامة وظاهرة ذات أهمية خاصة في مجتمعات ما بعد التقليدية.

Orgel, *The Illusion of Power:Political Theater in the English Renaissance* (Berkeley, 1975); R. Strong, *Splendour at Court: Renaissance Spectacle and Illusion* (London, 1973); F. A. Yates, *The Valois Tapestries* (London, 1959).

(86) For studies of political ritual in the modern period see especially E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983); see also M. Agulhon, 'Esquisse pour une archeologie de la republique: l'allegorie civique feminine', *Annales,* 28 (1973), pp. 5-34; Agulhon, *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880* (tr. J. Lloyd, Cambridge, 1981); R. Bocock, *Ritual in Industrial Society* (London, 1974); G. Kernodle, *From Art to Theater* (Chicago, 1944); C. Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society - the Soviet Case* (Cambridge, 1981); G. L. Mosse, 'Caesarism, Circuses and Monuments', *Journal of Contemporary History,* 6 (1971), pp. 167-82; G. L. Mosse, 'Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism', in E. Kamenka (ed.), *Nationalism: theNatureand Evolution of an Ideal* (London, 1976), pp. 39-54; M. Novak, *Choosing our King* (New York, 1974); C. Rearick, 'Festivals and Politics: The Michelet Centennial of 1898', in W. Laqueur and G. L. Mosse (eds.), *Historians in Politics* (London, 1974), pp. 59-78; C. Rearick, 'Festivals in Modern France: the Experience of the Third Republic', *Journal of Contemporary History,* 12 (1977), pp. 435-60; R. Samson, 'La fete de Jeanne d'Arc en 1894: controverse et celebration', *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine,* 20 (1973), pp. 444-63; L. Warner, *The Living and the Dead: a Study of the Symbolic Life of Americans* (New Haven, 1959).

بات واضحاً الآن تماماً أن النخب الوطنية في العصر الحديث ابتكرت طقوساً تدّعي الاستمرارية مع الماضي التاريخي المناسب، وأنها تنظّم الاحتفالات والمسيرات والتجمّعات الجماهيرية، وتُبدعُ مساحات طقسية جديدة. وينطبق هذا على أوروبا مثلما ينطبق على الشرق الأوسط. حيث استثمرت الجمهورية الثالثة وألمانيا الإمبراطورية رأس مال رمزي في التقاليد المُبتكرة.(87) وأصبح «يوم الباستيل» أو العيد الوطني، في فرنسا، يوماً تاريخياً في عام 1880، وأصبحت «الحرب الفرنسية البروسية» في ألمانيا حدثاً تاريخياً في ذكراها الخامسة والعشرين عندما أُقيم حفل تذكاري عام 1896. فاحتفلت كلتا الدولتين بذكرى تأسيس النظام الجديد، ولم تختلفا إلا في طريقة تفسير أسطورة التأسيس. ويوضح سياق الطقوس في كلتا الحالتين وظيفتها الأيديولوجية. ففي فرنسا، ابتكرت برجوازية الدولة المعتدلة طقساً معيناً كجزء من استراتيجيتها لدرء تهديد الأعداء السياسيين من اليسار؛ وتحقق ذلك عبر إعادة التأكيد السنوي على فرنسا باعتبارها «أمة» عام 1789، حيث ذكّرت رموز الألوان الثلاثية، والنشيد الوطني

(87) On invented tradition in the Third Republic and Wilhelmine Germany see E. Hobsbawm, 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914', in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), pp. 263-307, especially 269 ff. and 273 ff. and T. Nipperdey, 'Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert', *Historische Zeitschrift*, 208 (1968), 529-85.

الفرنسي، والإشارة إلى الحرية والمساواة والأخوة، مواطني الجمهورية الثالثة بالحقيقة الموحّدة المزعومة للأمة الفرنسية. وفي ألمانيا، ابتكر نظام «فيلهلم الثاني» احتفالات كجزء من استراتيجيته لطمأنة الناس الذين لم يكن لديهم تعريف سياسي قبل عام 1871، بأنهم يتمتّعون فعلاً بهوية طنية؛ لقد حققوا ذلك من خلال الاحتفال بتوحيد ألمانيا «بسمارك» باعتبارها التجربة التاريخية الوطنية الوحيدة التي يشترك بها جميع مواطني الإمبراطورية الجديدة. وفي الآونة الأخيرة، أدى احتفالان في الشرق الأوسط إلى إعادة ابتكار التاريخ القديم طقسياً.[88] الأول هو إعادة إحياء ذكرى الدفاع البطولي عن «مسّادا»[89] وسقوطها في الثورة اليهودية ضدّ الرومان عام 66 ميلادية؛ بينما افتتح الاحتفال الثاني شاه إيران، في ذكرى مرور 2500 عام على تأسيس الدولة الفارسية والملكية على يد «قورش الكبير». تشير هاتان الجماعتان إلى مواضيع غيّبها النسيان، وغير معروفة بالفعل لدى الشعبين، فلا يعرف التقليد الحاخامي شيئاً عن «قلعة مسّادا» ولا يحتفظ الفرس بأي سجل عن «قورش». حيث تمت استعادة الذكرى، في كلتا الحالتين، من مصادر خارجية، وتلقّت رعاية سياسية، وأصبحت محور الاحتفالات الوطنية. ففي إسرائيل، أُعيد دفن العظام التي عُثِرَ

---

(88) See B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), pp. 3-41.

(89) يعتبر اليهود "مسّادا" رمزاً مقدّساً لا يقل أهمية عن الرمزية الدينية لحائط المبكى، ويحلف الجنود أن قلعة مسأدا لن تسقط ثانية (المترجم).

عليها في أنقاض «قلعة مسّادا» في احتفال عسكري؛ كما تم تنظيم مراسم خاصة عند قبر «قورش» في إيران. تم تصميم جماعة «مسّادا» لاستعادة الجانب السياسي العسكري المغمور للهوية اليهودية؛ وتم تصميم جماعة قورش لإضفاء طابع درامي على تحوّل الفرس من مجتمع ديني بهوية تركّز على الإسلام إلى أمّة علمانية بهوية تركّز على إيران. واحتفلت كلتا المجموعتين من الطقوس المُبتكرة بالبطولة الوطنية.

تنطلق أنواع التفسير التي استعرضتها للتو، والتي أطلقت عليها بهدف التوضيح صفة التفسيرات النفسية والاجتماعية والتاريخية للفعل الطقسي، من السعي إلى الهدف والمعنى الظاهريين للطقوس من أجل الوصول إلى الهدف والمعنى «الحقيقيين» اللذين يُقال إنهما خلف سطحهما. وهذا يُثير سؤالاً حول ما إذا كان لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن الطقوس، التي يُفترض بأنها إحياء واضح لذكرى معيّنة، تمتلك فعلاً، ما يدّعيه المشاركون بها، من أهمية باعتبارها وسيلة لنقل ذاكرة اجتماعية. وأفترض أن من الأفضل معالجة هذه القضية على مرحلتين: أولاً، من خلال النظر إلى سمات الطقوس التي تشترك فيها احتفالات إحياء الذكرى هذه مع أعمال طقسية أخرى من النوع الموسّع والمفصّل؛ ثم من خلال النظر إلى السمات التي تميز احتفالات إحياء الذكرى باعتبارها طقوساً من نوع مميز.

أودّ أن أجادل بأننا أثناء السعي لفهم السمات التي تشترك بها احتفالات إحياء الذكرى مع طقوس معقدة أخرى، سنكون

معرّضين لإعاقة مصدرها الميل، الذي يميز التفسيرات الحديثة للطقوس، إلى تركيز الاهتمام على محتوى الطقوس بدلاً من *شكلها*. كما أريد أن أجادل بأننا أثناء السعي إلى تلك السمات التي تميّز احتفالات إحياء الذكرى باعتبارها طقوساً من نوع معين، سنكون معرّضين لإعاقة مصدرها الميل، الذي يميّز الكثير من التفسيرات الحديثة، إلى تجاهل شيوع وأهمية أفعال تحدث بوضح كإعادة تجسيد لأفعال أخرى تُعتبر نموذجية في العديد من الثقافات. وبالتالي فإن فهمنا لاحتفالات إحياء الذكرى يواجه عقبات لسببين اثنين.

4

أنتقل الآن إلى الصعوبة الأولى: الميل إلى تركيز الانتباه على محتوى الطقوس بدلاً من *شكلها*. تشترك أساليب تفسير الطقوس الثلاثة التي استعرضتها للتو في ادعاءات عامة. يفسّر الجميع الطقوس باعتبارها شكلاً من أشكال التمثيل الرمزي. ويسعون إلى فهم «النقطة» الخفيّة الكامنة «خلف» الرمزية الطقسية من خلال فعل الترجمة الذي يتم فيه فكّ تشفير النصّ المشفّر إلى لغة أخرى. يعني التثبّت على المحتوى الرمزي الخفيّ للطقوس تركيز الانتباه على تلك السمات التي تشترك فيها مع طرق أخرى للتعبير عن المعنى بشكل مميّز منظم، ولا سيما الأساطير والأحلام. ومع ذلك فإن هذا التركيز على السمات المشتركة في المواقف الثلاثة لا يمكن أن يخبرنا، بحكم تعريفه، أي شيء عن السمات المشتركة، مع أنه مفيد في أغلب الأحيان. هذا موضوع سأعود إليه لاحقاً، لكن دعنا ننظر

الآن إلى التشابه الواضح مع الأسطورة، ثم إلى الطرق التي تختلف فيها الأسطورة عن الطقوس.

ربما يمكن رؤية الطقوس والأسطورة باعتبارهما نصوصاً رمزية جمعية؛ وربما يستمرّ المرء، على هذا الأساس، بافتراض أنه يجب تفسير الأعمال الطقسية باعتبارها تجسيداً لنوع معين من القيم الثقافية التي يتم التعبير عنها غالباً في التصريحات التفصيلية التي نسميها الأساطير - باعتبارها تجسيداً لهذه القيم في وسط آخر. هكذا أوضحَ «ليفي شتراوس» (Lévi-Strauss) كيف تشير مجموعة من أساطير هنود أمريكا الجنوبية باستمرار إلى التناقض بين اللحوم النيئة واللحوم المطهوة من جهة أولى، وإلى التناقض بين الخضار الطازجة والخضار الفاسدة من جهة أخرى. اللحم النيء واللحم المطهو والخضار الطازجة والخضار الفاسدة كلها أشياء ملموسة؛ لكن عندما يتم جمعها معاً في نموذج معين، كما هو الحال في العديد من أساطير هنود أمريكا الجنوبية، يمكن لهذا العدد المحدود من الفئات أن يؤدّي إلى فكرة مجرّدة عن التباين بين نموذجي التحوّل الثقافي والتحوّل الطبيعي. ويشير «إدموند ليتش» (Edmund Leach)، بعد تفصيل هذه الفكرة، إلى إمكانية التعبير عن هذه النمذجة حول التعارض بين العمليات الثقافية والعمليات الطبيعية بأوساط مختلفة. لأنه يمكن التعبير عنها إما بكلمات - نيء، مطهو، طازج، فاسد - وعرضها على هيئة سرد أسطوري؛ أو يمكن التعبير عنها في الأشياء، وعرضها من خلال

ترتيب طقسي لأشياء مناسبة. يمكن أن تكون نمذجة الطقوس أو نمذجة الأسطورة بمثابة مخزن معقد للمعلومات.[90]

تنشأ المشكلة عند المبالغة في تعميم هذه النقطة. يبدو أن المثال الوارد أعلاه يؤدّي بطبيعة الحال إلى افتراض مفاده أنه يجب تفسير العمليات الطقسية باعتبارها تجسّد نوع القيم الثقافية التي غالباً ما يتم التعبير عنها في التصريحات الأسطورية باعتبارها تجسيداً لتلك القيم في وسط آخر. لكن ثمة الكثير مما يمكن أن تحمله عبارة «في وسط آخر». يُعتبر تفسير الطقس وسيطاً رمزياً بديلاً للتعبير عما يمكن التعبير عنه بطرق أخرى، ولا سيما على شكل أسطورة، تجاهلاً لما هو مميّز في الطقوس ذاتها. لكن بمجرّد البدء بالنظر إلى شكل الطقوس، وتمايزها عن شكل الأسطورة، نرى أن الطقوس ليست طريقة بديلة للتعبير عن معتقدات معينة فحسب، بل هناك أشياء معينة لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الطقوس.

سيُنظر إلى الطقوس والأسطورة عندئذٍ على أنها تختلف بنيوياً في جانب رئيس واحد على الأقل. يمكن للمغنّي أن يسرد الأسطورة للمستمعين كوسيلة ترفيه، أو يمكن أن يسردها الأهل للأطفال كدرس تعليمي، أو يمكن أن يسردها أتباع البنيوية للقرّاء باعتبارها مجموعة من المتناقضات. إن سرد الأسطورة لا يعني قبولها

(90) E. Leach, 'Ritualisation in Man in Relation to Conceptual and Social Development', in J. Huxley (ed.), *Philosophical Transactions of the Royal Society of London,* Series B, vol. 251 (1966), especially pp. 405-6.

بالضرورة. ما يفعله أداء الطقوس بسهولة كبيرة، ولا يفعله سرد الأسطورة، هو تحديد العلاقة التي تنشأ بين مؤدّي الطقس، وماهية الشيء الذي يؤدّيه. كما أن هناك عنصر ثبات مشفّراً في بنية الطقوس وغير موجود في الأسطورة.[91]

يتجلّى هذا الاختلاف البنيوي في طريقة إعادة تشكيل بعض الأساطير السياسية للثقافة الغربية وتفسيرها. حيث أصبح النقاش الحيوي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر هو إعادة الصياغة الدرامية للأسطورة، والحدود المحتملة لمثل هذا المشروع. وطُرِحَت في ذلك الوقت وجهة نظر مفادها أن المادة التي توفّر مجال أعمال درامية وتراجيدية ستُعامل بطرق مختلفة حتى يجد بعض المسرحيين الكبار في نهاية المطاف الشكل الكامل والنهائي لتلك المادة، وعندئذٍ تُستنفد المواد الأسطورية الخاصة. لذلك ساد الجدال بأنه كان هناك العديد من عمليات إعادة الصياغة الدرامية لأسطورة «دون جوان» حتى تجسّدت بشكل مثالي في «أوبرا موزارت»؛ كما صدر الحكم ذاته على النسخ الدرامية السابقة لأسطورة «فاوست» حتى اتخذت شكلها النهائي في مسرحية «فاوست» لـ «غوته». لذلك ظهر الجدال بأنه من غير المجدي أن تكون هناك رغبة بإنتاج «دون جوان» آخر بعد «موزارت» أو «فاوست» آخر بعد «غوته». وكان الهدف من جدالات كهذه

(91) See R. A. Rappaport, 'The Obvious Aspects of Ritual', *Cambridge Anthropology,* 2 (1974), p. 32.

إثبات أن إعادة الهيكلة الإبداعية للمادة الأسطورية كانت عملية محدودة؛ لكن ما كان بالإمكان طرح هذه النقطة دون الاعتراف بالمدى الذي وصلت إليه هذه العملية في تشكيل تاريخ من إعادة التفسير في كل حالة من الحالات، وهي عملية إعادة صياغة جوهرية منوّعة تستمرّ حتى إعطاء شكل نهائي للمادة الأسطورية.

من الممكن تصوّر تباين إبداعي كبير يتجاوز ذلك، ولم يعد يناسب مخططاً تم فيه استبدال تفسيرات ما قبل التاريخ بتفسير نهائي في نهاية المطاف. ففي أسطورة «الدون جوان» و«أسطورة فاوست» ربما يكون من الأفضل الحديث عن حلول لمهمة إعادة صياغة المادة الأسطورية التي كانت غير مثالية وتحضيرية، وعن حلول نهائية تأتي فيما بعد. لا يمكن لأسطورة مثل أسطورة «أوريستس – إلكترا» (Orestes – Electra).[92] أن تتكيّف مع مثل هذا النموذج؛ أُعيدت في هذه الحالة الهيكلة الدرامية للمادة الأسطورية ذاتها، والوضع التراجيدي الأساسي ذاته، على يد ثلاثة تراجيديين إغريق عظام، وأُعيدت مرّة أخرى بإطار حديث، في مسرحية هاملت، على يد أعظم المسرحيين الحديثين. وفيما يلي العديد من التمثيلات الدرامية للمادة الأسطورية ذاتها التي تختلف

(92) في المثيولوجيا الإغيريقية: "إلكترا" هي ابنة الملك "أجاممنون" والمكلة "كلتمنسترا". وقد تآمرت مع شقيقها "أوريستيس" للانتقام من والدتهما "كلتمنسترا" وزوجها "إيجستوس" بسبب قتلهما لوالدها "أجاممنون". وهي الشخصية الرئيسة في عملين تراجيديين يحملان اسمها، الأول مسرحية "سوفوكليس" والثاني مسرحية "يوربيدس". وفي علم النفس، تمت تسمية "عقدة إلكترا" على اسمها (المترجم).

تماماً إحداها عن الأخرى؛ حتى لو تركنا جانباً نسخة «يوربيديس» (Euripides)، التي تنازع على مكانتها الموثوقة بعض النقاد، بمن فيهم أرسطو، يبقى هناك ثلاث مسرحيات تنتمي إلى أعظم الأعمال التراجيدية على الإطلاق، لكن من المستحيل أن نختار من بينها أية مسرحية يمكن الادعاء بأنها تمثل إعادة صياغة نهائية للمادة الأسطورية مقارنة بالمسرحيات الأخرى.

وهكذا خلقت إعادة الصياغة الدرامية للأسطورة من المادة ذاتها معاني مختلفة جذرياً بواسطة «أسخيلوس» (Aeschylus) و«سوفوكليس» (Sophocles). يشدّد أسخيلوس على العنصر التراجيدي للصراع الموجود في الأسطورة إلى أقصى الحدود عبر إظهار أن فعل قتل الأم كان ضرورياً ومروّعاً بالقدر ذاته. ويتشعّب في هذه الطرح عن المعالجات الشعرية السابقة للأسطورة التي كتبها «سيمونيدس» (Simonides) و«ستيسخوروس» (Stesichoros) و«بيندار» (Pindar)؛ في هذه الحالة، بدا مقتل الأم بأمر من الله عملاً بطولياً، أو على الأقل، حظي التزام الابن بقتل والدته بتركيز أكبر مما حظي به رعب قتل والده. يقودنا أسخيلوس لرؤية فظاعة هذا الفعل. يُصوّر «أوريستس» مُحاصراً في منطق النظام الاجتماعي الجزائي الذي تتطلّب أعماله بالضرورة الالتزامات المُلقاة على عاتقه؛ ما كان إعلان براءته في الجزء الأخير من الثلاثية ممكناً لولا إنشاء محكمة عدل مُعترف بها علناً، ومخصصة لإصدار الحكم عندما تظهر نزاعات حول القصاص، ويُعترف بها بصفتها إحدى أشكال النظام الذي يحلّ منطقه محلّ

طرق عمل نظام القصاص بالدم. وبالشكل ذاته، يصوّر أسخيلوس جريمة قتل الأم التي ارتكبها أوريستس باعتبارها ضرورية تماماً في السياق الذي كان لا بدّ من تنفيذها فيه. في إعادة تشكيله للأسطورة، صاغ كل شيء لإظهار أن قتل أوريستس لوالدته كان ضرورياً من الناحية الموضوعية، وأن الأمور كلها تضافرت لدفعه إلى هذا الفعل: أمر الإله، والتهديد بما سينجم عن ذلك إذا تجاهل هذا الأمر؛ وعي أوريستس كوريث شرعي للحالة التي ستصبح عليها مملكته؛ إلحاح الجوقة التي تحرّض الأخ والأخت على الانتقام عندما يترددان في فعل ذلك؛ سلوك كليتمنسترا التي تسعى إلى التملّص من منطق القصاص؛ الذكريات الحيّة للأولاد عن العار الذي لحق بأبيهم على يد زوجته وقاتلته. يعيد أسخيلوس صياغة الأسطورة لتصوير فعل قتل الأم وكأنه عمل ضروري ومراوغٌ في آن معاً.

لم يظهر عنصر الضرورة المروّع في نسخة سوفوكليس. في حين أن الأمر بالقصاص يصدر عن الإله، بإضافة إلى تهديدات إذا لم يتم تنفيذ الأمر في نسخة أسخيلوس، يتحدّث أوريستس في مسرحية سوفوكليس عن ذهابه إلى معبد دلفي ليسأل العرّافة كيف يجب أن ينتقم لموت والده، وتكون توجيهات الإله حول كيفية إنجاز الفعل بمثابة إجابة على سؤال أوريستس نفسه، ويلمّح السؤال فعلاً إلى أنه اتخذ قراره بالتنفيذ. في حين أنه في نسخة أسخيلوس، تكتشف إلكترا في وقت مبكّر آثار حضور الأخ العائد، ويتبع ذلك بفترة وجيزة اعتراف متبادل بين الأخ والأخته، ويأتي بعد ذلك التخطيط

للعمل معاً، تكشّفت معظم الأحداث الدرامية في مسرحية سوفوكليس في الوقت الذي يعود فيه أوريستس من المنفى؛ تركز الدراما بشكل كبير على إلكترا. حيث تكون في معظم الأحداث وحيدة في أعماقها. وهي لم تتلقَّ أي أمر إلهي بالانتقام من والدتها. وبدأت تشكّك في إمكانية عودة شقيقها من المنفى، ولا تعرف أي شيء عن توجيهات أبولو إليه. وتنصحها الجوقة بأنه من غير المجدي السعي إلى اتخاذ إجراءات ضدّ أولئك الذين يسيطرون على السلطة على الأرض، وأن شكواها لا تفيد والدها، ولا يمكن إلا أن تُلحقَ الأذى بنفسها. كما نصحتها أختها «كريسوثميس» أيضاً بأن تتخلّى عن مسألة الانتقام، وتتكيّف مع الظروف التي لم تعد فيها إمكانية التمرّد مُتاحة. يبدو أن كل الاعتبارات التي تدفع أبطال مسرحية أسخيلوس إلى الانتقام قد زالت من مسرحية سوفوكليس. يبقى هناك دافع واحد فقط. حقيقة أن جميع المشاركين في العمل قد تكيّفوا مع الظروف، وتصالحوا مع أولئك الذين في السلطة الآن، خارجياً على الأقل؛ وحقيقة أنه لا أحد من الآخرين يشعر مثلها بالإحساس الغامر بالتلوّث؛ وحقيقة أنها هي أيضاً، يمكن أن تجبر نفسها على القيام بذلك، ولديها خيار التكيّف مع الظروف – هذا ما جعلها وحدها تشعر أن وجودها من الناحية الروحية لم يعد يُطاق. بدلاً من التراكم «الأسخيلوسي» للاعتبارات الموضوعية الملحّة، ينتقي سوفوكليس الدافع الذي يحرّض الاستثناء الوحيد، ذلك الممثّل الذي يشعر بشكل مكثّف أكثر من الآخرين جميعاً.

تكشف عمليات إعادة تشكيل المادة الأسطورية بطريقة متطرّفة عن سمة جوهرية للأسطورة بحدّ ذاتها. لم يتم استنفاد المحتوى الرمزي للأسطورة الإغريقية في أي منظومة رسمية واحدة. لا تتمتّع المادة الرمزية لأساطير كهذه بالثبات الذي يتمتّع به أي شيء تم تحديده مُسبقاً، وأُضفي عليه طابع رسمي. بل هي، على النقيض تماماً، أشبه بمستودع *للمعاني* المُتاحة لإعادة استخدامها المُمكن في بُنى أخرى. تتضمّن المادة الأسطورية مجموعة من المعاني المحتملة التي تزيد بشكل كبير عن استخدامها ووظيفتها في أية منظومة معينة، وأية بنية درامية واحدة. كما هو الحال مع الكثير من المواد الموجودة في العهد القديم مثلاً، رغم وجود الكثير من المواد على شكل تعليقات وتكرارات سردية، تتمتّع شبكة من الأحداث الأسطورية بإطار تاريخي كبير، وعملية تفسير تتضمن التجديد والتنوّع. تعتمدُ إعادة استخدام الأساطير الإغريقية، سواء أكان داخل ثقافة اليونان القديمة أو بشكل يتجاوز ذلك المجال الثقافي، على ما يمكن أن نسميه فائض المعنى - فائض يمكن تحقيقه في نظام تفسيري متغيّر عندما تُعاد هيكلة المادة الأسطورية بأشكال درامية أخرى.[93]

(93) On the theme of surplus meaning see P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, 1976). For a consideration of the dramatic changes in the treatment of the Orestes myth, see K. von Fritz, *Antike und moderne Tragodie* (Berlin, 1962), pp. 113 ff; for the Antigone myth see G. Steiner, *Antigones* (Oxford, 1984); for a detailed general treatment of the way in which Western culture has

إن احتمالية أن *تختلف* بنية الطقوس ضعيفة جداً مقارنة بالأساطير. صحيح أنه ينبغي ابتكار الطقوس كلها في مرحلة معينة من الزمن، وقد تتطوّر تفاصيل التعبير عنها أو تختلف في محتواها وأهميتها على مدى فترة من الزمن. إلا أنه يبقى هناك إمكانية للثبات المتضمّن في الطقوس بحكم حقيقة أنها تحدد العلاقة التي تنشأ بين أداء الطقوس وما يؤديه المشاركون، لكن هذا لا ينطبق على الأساطير. وإذا أُخِذَت احتياطات كبيرة لضمان هوية المادة المركزية للثقافة، فسيكون من المستحسن توجيه تلك الاحتياطات إلى ضمان هوية الطقوس. وبالتأكيد، يتصرّف الكثير من المجتمعات التقليدية، التي لا تكون رمزيتها قابلة للتغيير، كما لو أنها تنبّهت لخطر حدوث تطوّر سريع للغاية: تفعل هذه المجتمعات كل ما يلزم لعرقلة التغيير. هناك تقليدان معينان يُقدّمان دليلاً موثوقاً ومثيراً للإعجاب على هذه الحقيقة. لقد استمرّت طقوس القربان المقدّس في القدّاس قرابة ألفي عام، ولم تتغير سوى بشكل طفيف؛ أسس العقيدة التي تُتلى في القدّاس اليوم قديمة للغاية.[94] على الرغم من أن بعض جوانب الطقوس اليهودية تختلف بشكل كبير، ربما وفقاً للظروف التاريخية المختلفة، تحتفظ جميع الطوائف اليهودية، «كاليهود الأشكنازي» في شمال أوروبا و«السفارديم» في

---

transformed its myths, with particular references to the Prometheus myth, see H. Blumenberg, *Work on Myth* (tr. R. M. Wallace, Cambridge, Mass., 1985).

(94) See A. Baumstark, 'Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit', *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft, 7* (1927), pp. 1-23.

حوض البحر المتوسط و«الفلاشا» في أثيوبيا و«البيني» في الهند و«القرائين» في شبه جزيرة القرم، بأداء نصّ يُسمّى «اسمع يا إسرائيل» (Shema)[95] بشكل أساسي.[96]

نشأت ميزة الثبات هذه عن الطريقة الخاصة التي تعمل بها اللغة الليتورجية[97]. يمكننا وصف هذه الميزة بشكل سلبي بالقول إنها لا تستخدم نوع التواصل الذي يتضمن قوة اقتراحية. فهي لا تُبلغ عن أحداث ولا تصف أشياء ولا تبيّن نتائج تجريبية أو تصوغ فرضيات. ويمكننا وصفها بشكل إيجابي بالقول إن اللغة اليتورجية هي نوع من أنواع العمل، ووضع شيء ما موضع التنفيذ. وهذا ليس تعليقاً لفظياً على فعل خارجي؛ فاللغة الليتورجية هي بحدّ ذاتها فعل. ويمكن تقسيم طبيعة هذا الفعل إلى خاصيتين مميزتين،

---

(95) "اسمع يا إسرائيل" وتُنطق بالعبرية "شيماع يسرائيل": وتتكون من ثلاثة نصوص مكتوبة هي (سفر التثنية 6: 4-9' سفر التثنية 11: 13-21؛ وسفر العدد 15: 37-41)، وتُعتبر محور صلاة الصباح والمساء اليهودية (المترجم).

(96) See A. Z. Idelson, *Jewish Liturgy and its Development* (New York, 1932), p. 310; W. Leslav, *Falasha Anthology. The Black Jews of Ethiopia* (New York, 1951), p. 124; S. Strizower, *The Children of Israel. The Bent Israel of Bombay* (Oxford, 1971), p. 14.

(97) "اللغة المقدّسة" أو "الليتورجية": هي لغة يتم تعلّمها والتحدّث بها لأسباب دينية، وعادة ما يتحدّث الذين يعرفونها بلغة أخرى في حياتهم اليومية، وتكون عادة من اللغات الميتة كاللغة اللاتينية التي تستخدمها الكنيسة الكاثوليكية، واليوناني الكوينية التي تستتخدمها الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، والسنسكريتية في الديانة الهندوسية (المترجم).



يفسّر وجودهما وفعّاليتهما في الوقت نفسه سبب عمل لغة الطقوس كأداة للتذكّر بشكل قوي.(98)

أولاً ، الطقوس هي لغة أداء. والأداء لا يقدّم وصفاً لعمل معين. حيث يشكّل نطق الأداء بحد ذاته فعلاً من نوع معين يتجاوز الفعل الضروري الواضح لإنتاج أصوات ذات معنى؛ والفعل، مثل التعهّد أو النذر مثلاً، هو ما لا يمكن القيام به إلا بنطق كلمات معينة. وتعني «الليتورجيا» ترتيب أفعال الكلام الذي يحدث عندما، وفقط عندما، يتم تنفيذ هذا الكلام؛ إذا لم يكن هناك أداء، فليس هناك طقوس.

---

(98) My account of the formal features of ritual action is much indebted to two classic papers: M. Bloch, 'Symbols, Song, Dance and Features of Articulation', *Archives Europeennes de Sociologie,* 15 (1974), pp. 55-81; and R. A.
Rappaport, The Obvious Aspects of Ritual', *Cambridge Anthropology, 2* (1974), pp. 3-68. Rappaport has developed his views on this subject in a series of articles: 'Ritual, Sanctity and Cybernetics', *American Anthropologist,* 73 (1971), pp. 59-76; 'The Sacred in Human Evolution', *Annual Review of Ecology and Systematics, 2* (1971), pp. 23-44; 'Liturgy and Lies', *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion,* 10 (1976), pp. 75-104; 'Concluding Comments on Ritual and Reflexivity', *Semiotka,* 30 (1980), pp. 181-93. For comment on the formal features of ritual see also A. F. C. Wallace, *Religion: an Anthropological View* (New York, 1966); V. Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca, 1967); Turner, *The Ritual Process* (Chicago, 1969); Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca, 1974); J. Skorupski, *Symbol and Theory: a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology* (Cambridge, 1976); S. J. Tambiah, 'A Performative Approach to Ritual', *Proceedings of the British Academy,* 65 (1979), pp. 113-69.

ثانياً، الطقوس لغة تتخذ طابعاً رسمياً. يميل لفظها إلى أن يكون منمقاً ونمطياً، ومصوغاً من تسلسلات ثابتة إلى حد ما من الكلام. كما لا تُلفَظُ أو تُقال من قِبَلِ مؤدّين بل يتم تشفيرها بالفعل في «عقيدة» (canon) وتكون بالتالي قابلة للتكرار بدقّة. وما يُشار إليه في اللفظ «العقائدي» (canonical) يُشار إليه في تسلسل الكلام والأفعال التي تُعتبر منفّذة مُسبقاً بحكم تعريفها.

الأدائية في الطقوس هي جزئياً مسألة نطق: نطق متكرر لبعض صيغ الأفعال والضمائر الشخصية المميزة.[99] وتُعتبر اللعنات والبركات وأداء القسم من بين «أشكال النطق اللفظي» الأكثر شيوعاً في الطقوس؛ يُعتقد أن الكثير، إذا لم يكن كل شيء، يعتمد في كل حالة على دقّة النطق نفسه.[100] تسعى اللعنة إلى إخضاع موضوعها إلى سطوة قوتها؛ ما إن تُنطق اللعنة حتى تستمرّ بإعطاء موضوعها المصير الذي استدعته، ويُعتقد أن تأثيرها يستمرّ حتى

(99) For a discussion of performatives see J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962); Austin, 'Performative Utterances', in *Philosophical Papers,* 2nd ed., J. O. Urmson and G. T. Warnock (eds.) (Oxford, 1970); J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, 1969). For a discussion of performatives in ritual see R. Finnegan, 'How to do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone', *Man,* 4 (1969), pp. 537-51; J. Ladriere, 'The Performativity of Liturgical Language', *Concilium, 2* (1973), pp. 50-62; H. Lavondes, 'Magie et langage', *L'Homme,* 3 (1963), pp. 109-17, S. J. Tambiah, 'A Performative Approach to Ritual', *Proceedings of the British Academy,* 65 (1979), pp. 113-69.
(100) See G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (tr. J. E. Turner, Gloucester, Mass., 1967), especially pp. 405-11.

تستنفد قوتها كلها. والبركة ليست مجرّد رغبة تقيّة؛ فمن المفهوم للغاية تخصيص الهبات عبر توظيف الكلمات. ومثل اللعنة والبركة، يُعتبر القَسَمُ كلمة قوية فعّالة تلقائياً، وتمنح من أدّى القَسَم قوّة كبيرة، وإذا لم يكن بالإمكان إثبات التأكيد المُصاحب؛ يُعتبر القَسَمُ في المحاكم أمر حاسماً فيما يتعلّق بالحكم بالذنب أو البراءة. اللعنات والبركات وأداء القَسَم، بالإضافة إلى أشياء أخرى تظهر بشكل متكرر في لغة الطقوس، مثل «الطلب» و«الصلاة» و«تقديم الشكر» – كلها تفترض مُسبقاً مواقف معينة، مثل الثقة والتبجيل والخضوع والندم والامتنان، تدخل حيّز التنفيذ في اللحظة التي تحدث فيها الاستجابة بفضل نطق الجملة. أو بشكل أفضل: يحدث ذلك الفعل في النطق، أو من خلال النطق. لا تصف أفعال كهذه، ولا تشير أيضاً، إلى وجود مواقف: إنها تؤدي إلى إيجاد هذه المواقف بفضل نطق الكلام. ويتحقق التأثير نفسه في لغة الطقوس بالاستخدام المميز للضمائر الشخصية. حيث تقدّم اللغة الليتورجية استخداماً خاصاً لنوعين من الضمائر هي «نا الدالة على الجماعة» و«أولئك»؛ إذ تشير صيغة الجمع، في «نحن» و«نا الدالة على الجماعة»، إلى وجود عدد من المتحدثين لكنهم يتصرّفون بشكل جماعي كما لو أنهم متحدث واحد، وهو نوع من الشخصية الاعتبارية. قبل هذا النطق المرتبط بالضمائر، ثمة استعداد غير متمايز يتم التعبير عنه بحضور جميع المشاركين إلى مكان الاحتفال بالليتورجيا. وعبر الكلام بصيغة «نحن»، يتخذ الترتيب الأساسي شكله النهائي بين أعضاء المجتمع الليتورجي. ويدخل المجتمع

طقوس البدء عندما يتم نطق ضمائر الجمع بشكل متكرر. عندما يُنطَقُ الضمير «نحن» لا يصبح المجتمعون مشاركين في مساحة محددة خارجياً فقط بل في شكل من أشكال المساحة المثالية التي تحددها أفعالهم الكلامية. فلا يصف كلامهم الشكل الذي قد يبدو عليه هذا المجتمع، ولا يعبّر عن مجتمع تشكّلَ مُسبقاً بمعزل عنه؛ تكون الألفاظ الأدائية كما لو أنها الموقع الذي تشكّل فيه المجتمع، ويُذكّر نفسه بحقيقة تكوينه.

يحدث ترميز الأداء أيضاً في المواقف والإيماءات والحركات. وتكون مصادر هذا الترميز أساسية جداً. إذ يُعطى الجسد في الطقوس الوضعية المناسبة، ويتحرّك من خلال إجراءات موصوفة. ينتصب الجسد، ويكون بكامل الانتباه أثناء وقوفه؛ اليدان مطويتان كما لو أنهما مقيّدتان بوضعية الصلاة؛ أشخاصٌ ينحنون ويعبّرون عن ضعفهم بالركوع؛ أو قد يتخلّون تماماً عن وضعية الوقوف منتصبين، ويتخذون وضعية إذلال الجسد. فالتصغير والتناثر النسبي لهذا الجسد هو مصدر قوته. إن موارد اللغة العادية ونطاقها الدلالي ومرونة نبرتها وكتابتها، إمكانية صوغ عبارات يمكن تقديرها أو السخرية منها أو التراجع عنها، والصيغ الشرطية والظرفية للأفعال، وقدرة اللغة على الكذب والإخفاء، وإمكانية التعبير عن أشياء غير موجودة – جميعها موارد تشكّل عيباً تواصلياً من منظور معين. تصل دقّة اللغة العادية إلى درجة أنها يمكن أن توحي، أو تشير ضمناً، إلى درجات بالغة الدقّة من الخضوع والاحترام والتجاهل والازدراء. ويمكن التفاوض على التفاعلات

الاجتماعية من خلال عنصر لغوي يتعلّق بالغموض وعدم التحديد وعدم اليقين. لكن الموارد المحدودة للوضعيات الطقسية والإيماءات والحركات تجرّد التواصل من العديد من الألغاز التأويلية. يركع المرء أو لا يركع، ينفّذ المرء الحركة اللازمة لأداء التحيّة النازية أو لا ينفّذها. لا يعني الركوع في حالة الخضوع إعلان الخضوع، ولا يعني أيضاً إيصال رسالة الخضوع. فالركوع في حالة الخضوع هو إظهاره من خلال مادة مرئية حاضرة ترتبط بجسد المرء. ويعمل الراكعون على مماهاة وضعيات أجسادهم مع وضعيات الخضوع. ويكون أداء من هذا النوع فعّالاً بشكل خاص لأنه طريقة جوهرية لا لبس فيها «لقول شيء معين»؛ وبساطة المخزون الذي تُستمدُّ منه هذه «الأقوال» يجعل من الممكن في الوقت نفسه أن تكون قوتها الأدائية وفعّاليتها أشبه بأنظمة تذكّر.[101]

للطابع *الرسمي* للغة الطقوس تأثير شديد الوضوح على التذكّر. يمكننا أن نصف لغة معينة بأنها ذات طابع رسمي عندما يتم تكوينها منهجياً لتقييد نطاق الاختيارات اللغوية المتاحة. وهذا هو الحال تحديداً مع الطقوس التي يُتخلّى فيها عن العديد من الخيارات اللغوية، ويُصبح اختيار الكلمات وبناء الجملة والأسلوب أكثر تقييداً بكثير مما هو عليه في اللغة اليومية. لا يقتصر إضفاء الطابع

---

(101) Some comments on bodily performatives are made by M. Bloch and R. A. Rappaport.

الرسمي على الطقوس طبعاً؛ إذ توجد أداة «التوافق العقائدي»، التي تظهر في الكلام الطقسي إلى حد كبير، في الشعر الشفهي التقليدي. ووفقاً لـ «جاكوبسون» (Jakobson)، يمكن القول إن تقليد «التوافق العقائدي» يكون موجوداً «حيث تكون بعض أوجه التشابه بين التسلسلات اللفظية المتعاقبة إلزامية أو تتمتع بتفصيل هائل»؛ من هنا جاء تكرار مجموعة موحّدة من «ثنائيات الكلمات الثابتة تقليدياً».[102] وقد أظهرت مجموعة كبيرة من الأبحاث أهمية هذا التشابه اللغوي في جميع أنواع الأدب الشفهي في العالم وأهميته كأداة للتذكّر.[103] الحالة الكلاسيكية هي حالة الشعر الشفهي الفنلندي، حيث تُعتبر الأعمال الملحمية المسجّلة في «كاليفالا» (Kalevala)[104] من أكثر الأمثلة التي يتم الاستشهاد بها عن

(102) R. Jakobson, 'Grammatical Parallelism and its Russian Facet', *Language*, 42 (1966), p. 399.

(103) On canonical parallelism see particularly J. J. Fox, 'On Binary Categories and Primary Symbols', in R. Willis (ed.), *The Interpretation of Symbolism* (London, 1975), pp. 99-132; Fox, 'Roman Jakobson and the Comparative
Study of Parallelism', in D. Armstrong and C. H. van Schooneveld (eds.), *Roman Jakobson. Echoes of his Scholarship* (Lisse, 1977), pp. 59-90; see also L. I. Newman and W. Popper, *Studies in Biblical Parallelism* (California, 1918-23); S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (Chicago, 1963); G. A. Reichard, *Prayer: The Compulsive Word* (Seattle, 1944); W. Steinitz, *Der Parallelismusin der finnisch=karelischen Volksdichtung* (Helsinki, 1934).

(104) "كاليفالا"، تعني "أرض الأبطال" في الملحمة الشعرية التي تمثل أسطورة الخلق الفنلندية. وهي اسم مسكن الشخصيات الرئيسة، والاسم الشعري لـ "فنلندا" (المترجم).

الشعر المتوافق بعد «العهد القديم»؛ ويجادل «بلومفيلد» (Bloomfield) بأن «البنية المتسلسلة» للنصوص الفيدية هي أيضاً «مكافئة لما يُسمّى التوافق في الشعر العبري»؛[105] كما تم توثيق تقاليد التوافق أيضاً لدى الصينيين القدماء واليونانيين الأوائل والعديد من التقاليد «الشعبية» في جنوب الهند وجنوب شرق آسيا، وبين اللغات الهندو أمريكية، وفي الأدب القديم لشعب المايا والأزتك بشكل خاص، وفي أشكال الإيقاع والتكرار المعقّد في هتافات شعب «النافاهو». وبالتالي فإن «التوافق العقائدي» هو سمة مشتركة لكل من الشعر الشفهي والطقوس. إلا أن هذه الأداة تُدمَج في الطقوس مع أنواع أخرى تتخذ طابعاً رسمياً يرتبطُ فيها الكلام والغناء والإيماءة والرقص معاً في تركيبة كلّية. في الواقع، ربما لا يصف علماء الأنثروبولوجيا الحدث الذي لا يتضمن هذه العناصر بصفته طقساً؛ فهذه السمات مجتمعة هي العلامة المميزة للطقوس.

بالمقارنة مع الكلام اليومي، لا يتميّز الكلام الطقسي «بالتوافق العقائدي» فقط بل يتميّز أيضًا بمفردات محددة، واستبعاد بعض أشكال تركيب الجملة، والثبات في تسلسل الكلام، ونماذج ثابتة في حجم الكلام، ومرونة محددة في الترتيل. وتدفع هذه الميزات كلها

(105) Bloomfield, *Rig-Veda Repetitions* (Cambridge, Mass., 1916), p. 5.

الكلام الطقسي في الاتجاه ذاته.[106] وبالتالي لا يتبع أي قول مفرد عدداً كبيراً من الألفاظ المحتملة، بل يتبعه مجموعة محددة، أو لفظ واحد في أغلب الأحيان؛ كما يمكن التنبّؤ بنهاية الكلام منذ البداية لأنه، بمجرّد البدء به، لن يكون هناك سوى تسلسل واحد مناسب يمكن للمرء أن يستمرّ فيه. وعلاوة على ذلك، مثلما تكون الروابط داخل أداء خطابي واحد محددة مُسبقاً بشكل رسمي، تتحددُ الروابط بين خطابات المشاركين المختلفين مُسبقاً؛ ويمكن للمرء أن يتوقّع الأداء التالي من خلال أداء أحد المشاركين. ومرة أخرى، يكون اختيار إيقاع الإلقاء وطريقة ترتيله مقيّداً في الكلام الطقسي. ثمة خطوة أخرى، تنقلنا من الكلام المرتّل إلى الأغنية، تتمثّل في تقييد كامل يتعلّق باختيار الترتيل والإيقاع، واعتماد تجويد وإيقاع بعيد كل البعد عن نماذج الكلام اليومي المتنوّعة. وأخيراً، بدل أن تُدمَجَ الوضعيات والإيماءات والحركات التي تتخذ طابعاً طقسياً بمرونة لنقل مجموعة منوّعة وغامضة من المعلومات، كما هو الحال مع ما نصفه تقليدياً بالمواقف اليومية، تكون مقيّدة في نموذج، ويمكن بالتالي التنبؤ بها وتكرارها بسهولة من أداء إلى آخر، ومن مناسبة طقسية إلى أخرى.

---

(106) For a discussion of this aspect of ritual see especially M. Bloch, 'Symbols, Song, Dance and Features of Articulation', *Archives Europeennes de Sociologie,* 15(1974), pp. 55-81.

5

أنتقل الآن إلى الاختلاف الثاني: ميل العديد من الثقافات إلى إهمال الأهمية السائدة للأفعال المُمثّلة صراحة باعتبارها إعادة تشريع لأفعال نموذجية سابقة. تشترك احتفالات إحياء الذكرى في سمتين اثنتين تميزها عن الطقوس الأخرى كلها، وهما الرسمية والأدائية؛ بقدر ما تعمل بفعالية باعتبارها أدوات تذكير، تستطيع القيام بهذه الوظيفة لامتلاكها تلك السمات. إلا أن احتفالات إحياء الذكرى تتميز عن الطقوس الأخرى كلها في أنها لا تشير صراحة إلى أشخاص وأحداث نموذجية، سواء أكان وجودها تاريخياً أو أسطورياً؛ وبتأثير هذه الحقيقة، تحتفظ هذه الطقوس بسمة أخرى تميزها. يمكن أن نصف هذه السمة بأنها خاصية *إعادة سنّ الطقوس*، وهي ذات أهمية أساسية في تشكيل الذاكرة الجماعية. لكن طبيعة المجتمع الحديث وفهمه الذاتي يجعل من الصعب علينا أن نقدّر طبيعة ميزة إعادة سنّ الطقوس هذه. ربما يكون من الأفضل لنا أن نُدرك هذه الخاصية في احتفالات إحياء الذكرى إذا قاربناها من خلال الاطلاع على تصريحين مهمين يسعى كلٌّ منهما إلى رسم مخطط توضيحي لشكل تاريخي محدد للحياة، وطريقة فهم هذا النوع من الحياة. يظهر الأول في مقال «بول دي مان» (Paul de Man) بعنوان «التاريخ الأدبي والحداثة الأدبية» (Literary History and Literary Modernity). ويظهر الثاني في مقال «توماس مان» (Thomas Mann) بعنوان «فرويد والمستقبل» (Freud and the Future).

يركّز «دي مان» في مقاله على نوع معين من النسيان باعتباره جزءاً من التجربة الأساسية للحداثة.(107) ويدعونا للنظر إلى «فكرة الحداثة» وكأنها تتشكّل «من الرغبة في محو كل ما جاء سابقاً، والأمل بالوصول أخيراً إلى نقطة نسميها الحاضر الحقيقي، أي نقطة الأصل التي تمثّل انطلاقة جديدة. حيث يبلغ هذا التفاعل المشترك، بين النسيان المتعمّد والفعل الذي يُعدُّ أصلاً جديداً، القوةَ الكاملة لفكرة الحداثة».(108) يرتبط التبرير المطروح لهذا النسيان المبدئي بما ينفيه: أي التاريخانية.(109) لا يعترف «دي مان» بهذه المفارقة فقط بل يؤكدها بوضوح: كلما كان الرفض شديداً لكل ما أتى سابقاً، ازداد الاعتماد على الماضي. ونستطيع توسيع وجهة نظر «دي مان» من خلال التمييز بين مرحلتين من استراتيجية الرفض. في الأفكار الطليعية الرائدة التي اتخذت شكل خطاب بلاغي عن النسيان، وفي فترة ما بعد الحداثة التي ظهرت كخطاب بلاغي للأعمال الفنية التي تحاكي أعمالاً أخرى أو فناً آخر أو فترة أخرى. كان هجوم الأفكار الطليعية الرائدة موجهاً بشكل أساسي ضدّ مخزن الذاكرة الجماعية: المتاحف والمكتبات والأكاديميات. وظهرت الدعوة إلى النسيان بأشدّ حالاتها صرامة في تصريحات

(107) P. de Man, 'Literary History and Literary Modernity', *Daedalus,* 99 (1970), pp. 384-404.

(108) Ibid., pp. 388-9.

(109) التاريخانية (historicism): هي النظرية القائلة بأن الظواهر الاجتماعية والثقافية يحددها التاريخ. والميل إلى اعتبار التطور التاريخي هو الجانب الأساسي للوجود الإنساني (المترجم).

أتباع «مبدأ المستقبلية» الذين ندّدوا بالمثقفين بصفتهم عبيداً للطقوس القديمة، والمتاحف بصفتها مقابر، والمكتبات بصفتها غرف دفن. لكن أتباع «مبدأ المستقبلية» لم يكونوا وحيدين؛ لقد أعطى نيتشه مبرراً لفكرة «العقل صفحة بيضاء»، كما تكرّرت في الثلث الأول من هذا القرن في أعمال المهندسين المعماريين والمهندسين الروّاد في تخطيط المدن. وفي فترة ما بعد الحداثة، استُبدِلَ بهذا الموقف الوجود الكامل للأعمال الفنية التي تحاكي عملاً آخر أو فناً آخر أو فترة أخرى، والتي ترى الماضي أشبه بمجموعة هائلة من الصور، ويُحتمل فيه أن تكون النقاط كلها مفتوحة على التلميح العشوائي، والفكاهي في أغلب الأحيان. وفي عالم يتميّز بما وصفه «هنري لوفيفر» (Henri Lefebvre)، الأولوية المتزايدة «للجديد»، يُمحىَ الماضي تدريجياً.(110)

في مقال «فرويد والمستقبل»، نجح «توماس مان» في إقناع جمهوره بالتفكير بطريقة خيالية، وتصوّر شكل من أشكال الحياة المناقضة للحداثة تماماً.(111) علينا أن نتخيّل «الأنا»، المعرّفة بشكل أقلّ حدة والأقلّ حصرية مما نتخيّلها عموماً، باعتبارها «مفتوحة على الخلف» إن جاز التعبير: مفتوحة على موارد الأسطورة التي

(110) See H. Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (tr. S. Rabinovitch, London, 1971). For a discussion of postmodernism and attitudes to history see F. Jameson, 'The Cultural Logic of Capital', *New Left Review,* 146 (1984), pp. 53-93.
(111) T. Mann, 'Freud and the Future', tr. H. T. Lowe-Porter, in P. Meisel (ed.), *Freud* (Englewood Cliffs, N. J., 1981), pp. 45-60.

ينبغي أن تُفهم بأنها موجودة للفرد ليس باعتباره شبكة فئات بل باعتباره مجموعة من الإمكانيات التي يمكن أن تصبح ذاتية، ويستطيع العيش بوعي. في هذا الموقف الذي يتخذ طابعاً تقليدياً قديماً، يعيش الفرد حياته بوعي باعتبارها «تكراراً مقدّساً»، وإحياءً صريحاً للنماذج الأولية. هكذا سار الإسكندر بوعي على خطى «ملتيادس» (Miltiades)؛ وهكذا اقتنع كتّاب سيرة القيصر الذاتية القدماء بأنه اتخذ الإسكندر نموذجًا أوَّليًّا لهُ؛ وهذا موقد تمثَّلت حياة المسيح في الأناجيل باعتبارها حياة عيشت لاحتمال تحقيق ما هو مكتوب. وهكذا أيضاً، في الأسلوب الحديث الواعي، كانت الفكرة الأساسية لرواية «توماس مان» بعنوان «*يوسف وأخوته*» (*Joseph and His Brothers*) فكرة حياة تتضمن تماهياً، وتتضمن حركة واعية على خطى شخص آخر. بالنسبة إلى «أليعازر»، معلّم يوسف، أُلغيَ الزمن تماماً بحيث اجتمع كل «أليعازرات» الماضي لتشكيل «أليعازر» الحاضر، الذي يتحدّث بضمير المتكلّم عن ذلك «الأليعازر» الذي كان خادماً لإبراهيم على الرغم من أنه كان أبعد ما يكون عن الرجل ذاته. وفي فصل «الخديعة الكبرى»، تم تمثيل ما أسماه المؤلّف «مهزلة أسطورية متكررة» بشكل مأساوي على يد مجموعة أشخاص، إسحاق وعيسو ويعقوب، وكانوا جميعاً يعرفون الخطى التي يسيرون عليها. لقد تحدّث «مان» عن نموذج حياة وبنية حياة استحضرها باعتبارها شكلاً من أشكال «الاحتفال»، وباعتبارها «أداء المُحتَفَلِ به بإجراء معين».

إنها طريقة لتصوّر نموذج حياة شخص معيّن لا يمكننا أن نفهمها بسهولة. عندما نفكر في عناصر حياة شخص معين بصفتها متكررة، فمن المرجّح أن يدفعنا إلى القيام بالمثل من خلال أحد مساري الفكر الحديث المميزين. يمكننا إخراج التنوّع الشخصي خارج المعادلة لأننا نرى التكرار فيما هو نموذجي إحصائياً. أو قد نوجّه اهتمامنا دون وعي إلى ما يتكرر، لأننا نرى أن التكرار هو ما يقوّض مشروع الاستقلال الفردي. في كلتا الحالتين، ما سنفقد رؤيته بشكل مميز هو الشعور بوجود أهمية لما هو متكرر ونموذجي في بنية الحياة الفردية، لأنه يشكّل نموذجاً يستحقّ أن يُحتفى به؛ وأن الأفراد قد يحتفلون بدورهم ويقدّرون قيمته حصراً عندما يعلمون بأنه تجسيد جديد للتقليدي؛ وأنه من خلال التكرار الواعي للماضي، فإن حياة الفرد تمنح الماضي حاضراً مرة أخرى. ما يعنيه ذلك كان مألوفاً في العصور القديمة، لكن لم يكن من الممكن الوصول إلى الجزء الأكبر منه إلا بشكل مباشر، عبر الإشارة إلى مثال العصور القديمة. ربما نشير إلى هذا الفهم الذاتي ما قبل الحداثي باعتباره نوعاً من التقليد طالما أننا نتذكر أن معنى التقليد هنا أكبر بكثير مما نعنيه به اليوم. إنه يعني شيئاً يشبه التماهي الأسطوري.

قد تكون فكرة شكل الحياة الذي يستمدّ أهميته من أداء المحتفلين بالإجراءات الموصوفة، ومن إنعاش النماذج الأولية، ممكنة عملياً في الأوقات كلها، وقد تظلّ فعّالة في ظل الظروف المُعاصرة. وتشير الطقوس المُبتكرة الحديثة إلى آثار هذه الإمكانية،

وإلى محاولات إعادة الإحساس بالحياة بإعادة سنّ الطقوس بمفردات علمانية. شهدت الدول الأوروبية ازدهاراً في الطقوس المُبتكرة في الفترة بين عامي 1870 و1914 بشكل خاص. حيث سعت جميع المناسبات مثل اليوبيل الملكي، يوم الباستيل، البطولة الدولية، الألعاب الأولمبية، نهائي كأس العالم، سباق الدرّاجات في فرنسا، إلى استعادة الاحتفال بالتكرار النموذجي. لم تقتصر مثل هذه الاحتفالات على فترات ابتكارها المستدامة. تظلّ أغلب المناسبات التي تُقام في أيامنا هذه، والتي يصبح فيها المواطنون واعين لعضويتهم في الدول، كما في الانتخابات مثلاً، مرتبطة بممارسات شبه طقسية جديدة تاريخياً؛ بينما تحتفظ الأنواع الجديدة من فضاءات الطقوس الرسمية بهالتها الخاصة لأغراض العرض شبه الرسمي، مثل الملاعب الرياضية. ويستمرّ العمل على صياغة لغة مسرحية للخطاب الرمزي العام في المناسبات شبه الرسمية، كما في المناسبات الرسمية. صحيح أن هذا النوع من المناسبات لم يعد يُتيح لنا أن نتخيّل ذلك الشعور القوي بالتقليد بصفته تماهياً أسطورياً كالذي أثاره «مان» بقوة؛ لكن لا تزال هذه المناسبات توفّر إطاراً لرغبة جماعية – رغبة بتكرار الماضي بوعي، ورغبة بإيجاد أهمية في التكرار المُحتفى به.

هذا الاحتفال بالتكرار ليس حكراً على المجتمعات التقليدية. بل هي أداة تعويضية. يقول ماركس إن الرأسمالية تهدم كل جمود اجتماعي، وكل تقييد يتعلّق بالأسلاف وبالقيود الإقطاعية؛ ومهما كانت الطقوس المُبتكرة متورّطة بعملية التحديث ذاتها التي تقودها

الرأسمالية بضراوة، فهي تدابير مُهدّئة، وواجهات أُقيمت لإخفاء التداعيات الكاملة لعملية التبرئة العالمية هذه. تنبثق الطقوس المُبتكرة حديثاً ووسرعان ما تتخذ طابعاً رسمياً اعترافاً بالانقطاع التاريخي العالمي. ولهذا السبب تتميز الطقوس المبتكرة، التي تتضمّن مجموعة من القواعد والإجراءات المسجّلة، بعدم مرونتها كما هو الحال في طقوس التتويج الحديثة. ويُنظر إليها، بسبب عدم مرونتها الإجرائية، باعتبارها تمثّل فكرة عدم التغيير في مجتمع الإبتكار المؤسساتي. النيّة هي الطمأنة، ويميل المزاج إلى الحنين. لذلك فهي ليست تجربة محاكاة بإعادة صيغة، ولا تجربة ترتبط بالتماهي الأسطوري، لكن عرض البنية الرسمية هو أوضح علامة على طقوس كهذه.

لا يمكن أن يكون الاحتفال بالتكرار، في ظل الحداثة، أكثر من مجرّد استراتيجية تعويضية، لأن مبدأ الحداثة بحدّ ذاته يُنكر فكرة الحياة باعتبارها بنية لتكرار يتم الاحتفاء به. كما يُنكر مصداقية فكرة أن حياة الفرد أو المجتمع يمكن أن تستمدّ قيمتها، أو بالأحرى ينبغي أن تستمدّ قيمتها، من أعمال التذكّر الواعي، ومن إعادة إحياء النموذج الأولي. ومع أن عملية التحديث تخلق بالفعل طقوساً مبتكرة كأدوات تعويض، إلا أن منطق التحديث يؤدي إلى تآكل تلك الظروف التي تجعل أعمال إعادة سنّ الطقوس، والتقاليد المُعاد صياغتها، ممكنة ومقنعة من الناحية التخيّلية. لأن جوهر الحداثة يقوم على النمو الاقتصادي والتحوّل الواسع للمجتمع، الذي تسارع بسبب ظهور السوق الرأسمالية العالمية. يتطلّب تراكم

رأس المال، والتوسّع المتواصل للشكل السلعي في السوق، إحداث ثورة مستمرّة في الإنتاج، والتحوّل المتواصل لما هو مُبتكر إلى شيء متقادم. فأزياء الناس، والآلات التي تعمل، والعمال الذين يشغّلون الآلات، والأحياء التي يعيشون بها، كلها تُبنى اليوم ليتم تفكيكها غداً، ليتم استبدالها وإعادة تدويرها. إن التدمير المتعمّد للبيئة المُنشأة من الأمور الأساسية لتراكم رأس المال.(112) ومن الأمور الأساسية أيضاً تحويل مؤشّرات التماسك كلها إلى نماذج لعادات ولغات وممارسات سريعة التغيير. إذ تخلق الحالة المؤقّتة للسوق والسلع تجربةً زمنيةً تتدفّق من الناحية الكميّة باتجاه واحد، تجربة تختلف فيها كل لحظة عن الأخرى بحكم أنها تأتي بعدها، وتقع في تتابع زمني للقديم والحديث، وللسابق واللاحق. وهكذا تُنكر الحالة المؤقّتة للسوق إمكانية التعايش بين زمنين يتميّزان نوعياً، ولا يُختزل أحدهما في الآخر، هما الزمن الدنيوي، والزمن المقدّس.(113) ويؤدي تشغيل هذه المنظومة إلى تراجع هائل في مصداقية إمكانية وجود أشكال حياة يمكن اتخاذها كأمثلة لأنها نموذجية. يميل منطق رأس المال إلى إنكار القدرة على تصوّر الحياة باعتبارها بنية للتكرار المثالي.

---

(112) See S. Zukin, Ten Years of the New Urban Sociology', *Theory and Society,* 9 (1980), pp. 575-601.

(113) For an investigation of the experience of modernity which brings out these features see M. Berman, *All that is Solid Melts into Air* (New York, 1982), and the discussion of this book in P. Anderson, 'Modernity and Revolution', *New Left Review,* 144 (1984), pp. 96-113.

من ناحية أخرى، عندما يكون بالإمكان تصوّر الحياة اليومية باعتبارها بنية للتكرار المثالي، تتولّد القدرة التخيّلية المُقنعة لمثل هذا التصوّر مما يمكن أن يُسمى *خطاب إعادة التشريع*. تعمل هذه الخطابات من خلال توظيف ثلاثة نماذج تعبير مميزة على الأقل: تقويمية ولفظية وإيمائية.

أولاً، أصبح الاحتفال بالتكرار ممكناً من خلال التكرار الملحوظ *تقويمياً*. يجعلنا التقويم قادرين على أن نضع بنية الزمن الدنيوي إلى جانب بنية أخرى تختلف نوعياً عن الأولى، ولا يمكن اختزالها في الأولى، بحيث تُجمع فيها أبرز أحداث الزمن المقدّس وتُنسّق.(114) هكذا يتم تحديد موقع كل يوم في نظامين زمنيين مختلفين تماماً: يومٌ وقعت فيه هذه الأحداث أو تلك في مكان ما في العالم، ويومٌ يحتفل فيه المرء بذكرى هذه اللحظة أو تلك من اللحظات المقدّسة أو من التاريخ الأسطوري. وبينما يمرّ التعايش بين هذين النظامين الزمنيين في مسار الدورة التقويمية بأكملها، تتضمّن هذه الدورة نقاطاً خاصة يُبدي فيها المجتمع اهتماماً خاصاً بنشاط إعادة الصياغة. تُستقبَلُ السنة الجديدة في معظم الأديان باحتفالات يُشارُ

---

(114) On calendrical repetition see H. Hubert and M. Mauss, 'La representation du temps dans la religion et la magie', *Melanges d'Histoire des Religions* (Paris, 1909), pp. 189-229; M. Eliade, *The Myth of Eternal Return* (New York, 1954); Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, 1959); Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963); R. Caillois, *L'Homme et le sacre* (Paris, 1950); G. Dumezil, 'Temps et mythes', *Recherches Philosophiques,* 5 (1935-6), pp. 235-51; R. Marchal, 'Le retour eternal', *Archives Philosophiques,* 3 (1925), pp. 55-91.

فيها إلى أسطورة نشأة الكون. وتكون الاحتفالات بالسنة الجديدة متشابهة بشكل لافت للنظر في جميع أنحاء العالم السامي على وجه الخصوص.(115) ونواجه في كل نظام من هذه الأنظمة الفكرة الأساسية ذاتها المتمثّلة في العودة السنوية إلى الفوضى التي يتبعها خلق جديد. ويُعبّرُ، في كل نظام من هذه الأنظمة، عن مفهوم نهاية فترة زمنية وبداية فترة جديدة، بناءً على مراقبة الإيقاعات الكونية الحيوية، والاحتفال بها في سلسلة من العمليات الدورية التي تتضمن التطهير والصيام والاعتراف بالخطايا - استعداداً للتجديد الدوري للحياة. وفي كل منها، يعبّر التشريع الطقسي للمعارك بين مجموعتين من الممثلين، وحضور الموتى، و«إله الحصاد - ساتورن»، عن الشعور بأن نهاية العام القديم وانتظار العام الجديد هما في الوقت نفسه تكرار سنوي، وتكرار للحظة البداية - اللحظة الأسطورة للانتقال من الفوضى إلى نظام كامل متناغم. تُفسّر كل سنة جديدة باعتبارها تكراراً تقويمياً لعملية نشأة الكون. ويتضح سيناريو السنة الجديدة، أي سيناريو تكرار الخلق، في ثقافات الشرق الأوسط بشكل خاص، في بابل ومصر وإسرائيل وإيران. ولم تتخيّل المسيحية أيضاً التسلسل المادي للدرة الطبيعية إطلاقاً إلا باعتبارها نموذجاً لنظام خفي: الفرق الوحيد هو أن التركيز ينصبّ في هذا المخطط على نموذج الخلاص بدلاً من النموذج الأولي.

(115) A. J. Wensinck, 'The Semitic New Year and the Origin of Eschatology', *Ada Orientalia,* I (Lund, 1923), pp. 158-99.

لذلك أصبح الاهتمام المركزي للمسيحية تحديد تاريخ عيد الفصح، وهو العيد الذي يُعتبر استدامة لعيد الفصح اليهودي والذبيحة الفصحية من جهة أولى، وذبيحة الجلجلة وقيامة المسيح من جهة أخرى.(116) كان من المهم للغاية أن يُحتفل بهذا العيد في الوقت ذاته من الدورة السنوية للأحداث التي تكرّرت فيه. في هذا الدين، كما في الديانات الأخرى، ساد يقينٌ بأن أحداث معيّنة تم إدراجها في بنية مُعادة الصياغة تتمتّع بنوع من رجع الصدى من نظام التسلسل الكوني المُدرك.

يساعد التقويم على التمييز بين زمن مبني من وحدات متكافئة كمياً وزمن مكوّن من وحدات متطابقة نوعياً. وعلينا أن نأخذ التمييز بين التكافؤ والتطابق بعين الاعتبار لكي نفهم الاحتفال التذكاري. إن مفهوم الزمن في طقوس إعادة الإحياء ليس مفهوم كميّة بحت؛ لا يتم تصوّر أجزاء الزمن باعتبارها قابلة للتقسيم اللانهائي إلى وحدات متتالية في تسلسل خطي لا عودة فيه. بل يُعتقد أن الفترات الزمنية المحددة بتواريخ أساسية معينة، وتحتلّ سنوياً الموقع النسبي ذاته في التقويم، هي مشابهة من الناحية النوعية؛ ويُثبتُ تجانس هذه المراحل حقيقة أن التشابه الزمني يتطلّب تكرار الإجراءات ذاتها، أو يسمح بتكرارها. وترتبط التشريعات والتمثيلات ذاتها بهذه الفترات الطقسية بطريقة تجعلها

(116) H. Hubert and M. Mauss, 'La representation du temps dans la religion et la magie', *Melanges d'Histoire des Religions* (Paris, 1909), p. 206.

تبدو وكأنها استنساخ إحداها للأخرى بشكل دقيق. يتم تنفيذ الطقوس الدينية أو السحرية في الظروف الزمنية ذاتها، أي في نقاط متطابقة تماماً لنظام يقسّم ذلك الزمن، أياً كان ذلك النظام. ويُحْتَفَلُ بالأعياد ذاتها في التاريخ ذاته. وهكذا يجد المشاركون أنفسهم مع كل مهرجان دوري كما لو أنهم كانوا في الفترة ذاتها: الشيء ذاته الذي تجلّى في مهرجان العام المنصرم، أو في مهرجان القرن المنصرم، أو في مهرجان يعود إلى خمسة قرون مضت. وتُنظّم هذه الفترات الفاصلة الحرجة بحيث تظهر وتُختبر باعتبارها متطابقة نوعياً. وبالتالي فإن زمن الطقوس، بحكم طبيعته، قابل للتكرار إلى ما لا نهاية.

يتم ترميز خطاب إعادة التشريع في التكرار اللفظي أيضاً. ففي الطقوس الاحتفالية اليهودية والمسيحية والإسلامية، والبوذية والهندوسية، تُلفظ كلمات مقدّسة بلغة النصّ المقدّس عمداً. ونتيجة لذلك، تتميّز معظم الديانات العالمية بالفصل ما بين اللغة الدينية واللغة الدنيوية.(117) اللغة اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية، والعبرية لليهود، والسنسكريتية الفيدية للهندوس، والعربية الفصحى للمسلمين، وكلها لغات مقدّسة يجب توضيح اختلافها عن لغة الحياة اليومية. لكن يوجد ضمن هذه المنطقة المشتركة المفترضة مجال لبعض الاختلافات فيما يعلّق بطبيعة السلطة المنسوبة

---

(117) See S. J. Tambiah, 'The Magical Power of Words', *Man,* 3 (1968), pp. 175-208.

إلى اللغات المقدّسة ودرجة حصريتها اللغوية. ويتمثّل هذا التطرّف بالمسلمين الذي يعتبرون القرآن عديم الفعّالية إلا إذا كان باللغة العربية الفصحى فقط. وباليهود الذين يعتبرون أن كلمة الله كانت باللغة العبرية. بينما نجد مرونة في المسيحية التي لم تزعم إطلاقاً أن اللغة اللاتينية كانت اللغة الأصلية في أي جزء من أجزاء الكتاب المقدّس؛ لكن من الناحية العمليّة، حلّت اللغة اللاتينية محل اليونانية كلغة مكرّسة للعبادة في نهاية القرن الثالث؛ ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أصبحت اللغة المقدّسة للكنيسة الغربية. كما بقيت الكنيسة الكاثوليكية، حتى عام 1967، متمسّكة بوجهة نظر مفادها أنه يجب نطق الطقوس الدينية بلغة «الليتورجيا» اللاتينية. ولا يقتصر الفصل بين لغة التلاوة المقدّسة واللغة الأخرى غير الرسمية على الأديان العالمية؛ إذ أن العديد من شعوب ما قبل الكتابة، كشعب «تروبيناند» و«الكاشين»، الذين يردّدون أساطيرهم الدينية في قصصهم الملحمية، يفعلون ذلك بأسلوب خطابي قديم يصعب على المتحدثين المُعاصرين فهمه. وتتضمّن اللغات المقدّسة الخاصة بمجتمعات ما قبل الكتابة والمجتمعات المتعلّمة عنصراص قديماً سواء أكان على شكل لغة مختلفة تماماً أو في إبقاء جزئي على مصطلحات لغوية أخرى؛ ويبقى هذا العنصر القديم قائماً طالما أن الطقوس تشير إلى فترة الوحي، وتؤكّد على سلطة النصوص الحقيقية المنقولة بشكل مناسب إما شفهياً أو كتابياً. أما السؤال حول ما إذا كان المشاركون في الطقوس يفهمون هذه الكلمات فهو سؤال ثانوي يُعتبر عديم التأثير على فعّالية

الطقوس. فالمهم أن تُظهِرَ الطقوس موهبة «التحدث بالألسنة». لتلاوة الأناجيل والمزامير والصلوات والملاحم - كما للأقوال القابلة للتكرار - القيمة الطقسية ذاتها للركوع أو تقديم الأضاحي أو الرقص الاحتفالي. من الأسس الجوهرية للأقوال المقدّسة أن تخضع للحدّ الأدنى من التعديلات منذ نشأتها. وتكمن فعّاليتها في تكرار نطقها.

عندما يحدث التكرار اللفظي كجزء مما أسميته خطاب إعادة التشريع، سيمتلك التكرار اللفظي سمة مميزة. وإحدى الطرق لمحاولة فهم ماهية هذه السمة المميزة هي مقارنته بأمثلة أخرى من التكرار الكلي على ما يبدو. ثمة نوع معين من التكرار الذي نألفه عندما نشاهد فيلماً أو نسمع موسيقى مسجّلة أو نقرأ عملاً أدبياً للمرة الثانية أو الثالثة. إن تكرار هذا النوع من الأعمال التي لا تتطلّب وساطة مترجمين فوريين ضمن العمل نفسه يشبهُ إلى حد كبير تكرار الكلمات في العروض المسرحية مثلاً، حيث تكون وساطة المترجمين مطلوبة؛ لأنه مثلما يُبرزُ الأداء المسرحي المتكرر، من قِبَلِ ممثلين مختلفين، وفي أوقات مختلفة، الطبيعة الخاصة لكل أداء، ويلفت انتباهنا إلى الفروقات بين طرق الأداء، فإن الإدراك «المتكرر» للنصّ ذاته أو للفيلم أو الموسيقى ذاتها، يكشفّ تطوّر وعي المتلقي، ويلفت انتباهنا إلى الفروقات بعد كل قراءة، حتى لوكان بطريقة مختلفة نوعياً. يكون التكرار الكلي هو الواضح فقط في هذه الحالات. لكننا نصادف ظاهرة مختلفة عندما نجد أن الليتوروجيا المسيحية تكرر في بعض أجزائها نصوصاً تعلن قصّة

الخلاص كحدث قادم أو كحدث وقع فعلاً في حياة يسوع المسيح. العلاقة بين مناسبات التكرار اللفظي الفردية هنا لا تشبه تلك التي تنطبق على الأعمال الفنية التي يمكن تكرار أدائها فردياً؛ ولا تتشابه علاقة التكرار الفردي للطقس وعمله الأساسي الأول مع العلاقة بين العروض الفردية للأعمال الفنية وأدائها الأول. إن إعادة التشريع اللفظي هنا عبارة عن نوع خاص من التحقّق الفعلي، وتتمتّع اللغة الليتورجية من جانبها المقدّس بخاصية التحقّق الفعلي الأكثر وضوحاً. ففي تكرار كلمات العشاء الأخير مثلاً، يجب على المُحتفِل أن يكرر مرة أخرى ما فعله يسوع المسيح، من ناحية منح الكلمات التي استخدمها المسيح الفعّالية ذاتها التي منحها المسيح لها، وذلك بإعطاء تلك الكلمات القدرة على فعل المقصود منها مرة أخرى. قبل كل شيء، هناك الأداء الأساسي الذي جعل المسيح يمكّنُ كلماتٍ معينة من فعل ما كان يقصده. وهناك أيضاً ما يمكن أن نسميه أداءً ثانوياً أو مقدّساً يمكن بموجبه النظر إلى المُحتَفِل على أنه يعيد إليه أداءه الأساسي عبر تكرار الكلمات في سياق صلاته الكنسية. نحن لم نجسّد التكرار الكامل بالتأكيد، في إعادة تشريع لفظي من هذا النوع، بل جسّدنا فكرة التكرار الكامل.

يتم ترميز خطاب إعادة التشريع أيضاً في تجسيد أكثر مباشرة، في التكرار *الإيمائي*. تظهر هذه العملية بشكل صارخ في الحضور التمثيلي للموتى في الطقوس القديمة على وجه الخصوص. إذ يستخدم عجائز شعب «اللوابالا» ضمير المتكلم عندما يتحدثون عن أسلافهم الأموات؛ ويصل هذا التماهي بالنطق ذروته الجسدية

الكاملة بالامتلاك، الذي يتوقّف فيه العجوز عن أن يكون موجوداً، إن جاز التعبير، ثم يُستبدلُ «شخص آخر» به.[118] ويقلّد الممثلون، من هنود «اليوما» في كولورادو، أعمال الأسلاف البطولية وإيماءاتهم، حيث يرتدون أقنعة تمثّل الأسلاف، ويتماهون معهم بهذه الطريقة؛ ويُستحضرُ الوجود النشط للكائنات قبل فترة الخلق البدائية، لأنه يُعزى إليهم وحدهم الفضل في الصفات السحرية التي يمكن أن تمنح الطقوس الفعّالية المطلوبة. يؤكّد «روجيه كايوا» (Roger Caillois) على المدى المعرفي لمثل هذا التكرار الإيمائي عندما يشير إلى أنه في مثل هذه الحالات، لا يمكن التمييز بشكل كامل بين «القاعدة الأسطورية للاحتفال، والاحتفال الفعلي»؛[119] وقد أظهر «داريل فورد» (Daryll Forde) نتيجة ظاهرة مشابهة الظاهرة لدى شعب «اليوما» الذي خلط مخبروه باستمرار بين الطقوس التي اعتادوا الاحتفال بها والفعل الذي يُعتقد أن أسلافهم أسّسوه في الأصل.[120] وفي أوغندا مثلاً، تم اكتشاف طريقة للإبقاء على روح الملك الراحل بين رعاياه بشكل تمثيلي. بعد وفاة الملك، يتم تنصيب وسيط، أو «ماندورا»، تسكن فيه روح الملك الراحل؛ لا يعيد هذا الوسيط إنتاج الهيئة المطابقة للملك فحسب بل يعيد إنتاج كلامه وإيماءاته أيضاً. وفي الشعائر

(118) M. Bloch, 'Symbols, Song, Dance and Features of Articulation', *Archives Europeennes de Sociologie,* 15 (1974), pp. 77-8.

(119) R. Caillois, *Man, Play, and Games* (tr. M. Barash, London, 1962), pp. 108-9.

(120) D. Forde, *The Ethnography of the Yuma Indians* (Berkeley, 1931).

المسؤولة عن توفير «الماندورا»، تُنقَل خصائص كل ملك عند وفاته بالطرق الشفهية والتقليد، فإذا مات «ماندورا»، يتولّى منصبه شخص آخر من القبيلة ذاتها، فلا تبقى روح الملك دون ممثّل إطلاقاً. وهو لا يمثّل دور الملك الراحل باستمرار، بل يتقمّص من فترة لأخرى شخصية الملك ويجسّده بكل تفاصيله.(121) وبشكل أكثر عمومية، يمثّل مرتدو الأقنعة «الأشباح» أرواح الموتى في معظم الحالات في الرقصات الشعبية. وقد شدّد «ليفي بريل» (Levy Bruhl) على أنه يجب فهم كلمة «يمثّل» (represent) بالمعنى الاشتقاقي الحرفي: أي «إعادة إظهار» (re-present)، والتسبب في إعادة ظهور ما اختفى.(122) يعني ارتداء قناع أن لديك تواصلاً مباشراً ولحظياً مع كائنات العالم اللا مرئي؛ وخلال فترة التواصل المباشر، تكون شخصية الممثل الحقيقية والروح التي يمثّلها واحدة. لأنه طالما أن الممثلين والراقصين يرتدون هذه الأقنعة، ولأنهم يخفون وجوههم، فهم لا يمثّلون الموتى فحسب، بل «يُصبحون» الأسلاف الممثّلين بالأقنعة - يُصبحون في تلك اللحظة الموتى وأسلافهم في آن معاً. يؤدّي التكرار الإيمائي في مثل هذه الطقوس القديمة إلى تفعيل فكرة الحضور المزدوج؛ حيث

(121) See E. Canetti, *Crowds and Power* (tr. C. Stewart, London, 1962), pp. 313-14.

(122) L. Levy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural* (tr. L. A. Clare, New York, 1973), pp. 123-4.

يمكن لسكان العالم الآخر أن يظهروا مرة أخرى في هذا العالم دن أن يغادروا عالمهم، شريطة أن يعرف المرء كيف يستدعيهم.

فكرة التمثيل كإعادة ظهور، كسبب في إعادة ظهور ما اختفى، لا تقتصر على طقوس شعوب ما قبل الكتابة. إذ يُعبّر عنها أيضاً في احتفالات إعادة الإحياء التي تختلف في البنية والنبرة، مثل احتفالات شهر «محرّم» عن الشيعة، وفي الطقوس الكاثوليكية: تظهر في الحالتين إعادة إحياء السرد المقدّس عبر التكرار الإيمائي، في الحالة الأولى، عبر تنسيق الحزن المحموم، وفي الحالة الأخرى عبر تصميم رقصات بطيئة الخطوات بتسلسل هادئ ومنظّم. يُعيد احتفال شهر محرّم عند الشيعة إحياء المناسبة التي تعرّض فيها الحسين ورجاله، وهم من «آل بيت النبي»، للهجوم والقتل في سهل «كربلاء» سنة 680 ميلادية.[123] يحتفظ الشيعة بذكرى كربلاء في اليوم العاشر من شهر محرّم - يوم عاشوراء؛ ويندبون مصير الحسين بنوع من إعادة التمثيل المجازي. خلال الأيام التسعة الأولى من الشهر، يرتدي المسؤولون ملابس سوداء أو رمادية؛ ويتجوّل الجنود وسائقو البغال بقمصهانهم المتدليّة إلى الأسفل وصدورهم العارية، مما يدلّ على الحزن الشديد؛ كما تتجوّل جماعات منهم في الشوارع، ويجرحون أنفسهم بالسيوف، ويسوطون ظهورهم بسلاسل معدنية، ويؤدون رقصات عنيفة هائجة. وفي العاشر من شهر محرّم، يُتوّج المهرجان بموكب ضخم

(123) On Shiite festivals see E. Canetti, *Crowds and Power*, pp. 171-8.

مصمم على شكل موكب جنائزي لإعادة دفن الحسين؛ يحمل نعشه ثمانية رجال، ويحيط به من الجانبين رجالٌ يحملون رايات؛ ويسير خلف النعش ستون رجلاً ملطخين بالدماء يغنون أغنية تشبه أغاني الحرب؛ وخلف هؤلاء، توجد مجموعة رجالٍ آخرين يضربون عصياً خشبية إحداها بالأخرى بشكل إيقاعي. يُعبّر الألم الذي يُلحقونه بأنفسهم عن ألم الحسين بطريقة مجازية. لكن من الصعب علينا أن نتصوّر مجموعة طقوس تقف على الطرف النقيض لهذه الطقوس أكثر من القدّاس الكاثوليكي الذي يتميّز بالهدوء والوقار. لكن يعتمد كل شيء هنا أيضاً على حقيقة أن الليتوروجيا ليست مجرّد عبارات منطقية صحيحة أو خاطئة، بل هي عمل مقدّس. تنقل هذه الإجراءات الإدانة من خلال دمجها. والمنبر ليس هو الموقع المميز بل المذبح. يتلقّى السرد تعليقات على المنبر؛ وعند المذبح، يتم توصيل جوهر السرد عبر علامات جسدية تحتويه. كما يتم نسج الطقوس من التلميحات الكتابية، والعديد من الإيماءات اللتورجية التي تعيد إنتاج تلك الفكرة الواردة في الكتاب المقدّس[124] إن تناول الخبز في «المناولة»، والتغطيس في الماء في المعمودية، ووضع الأيدي للتثبيت، ورسم علامة الصليب – كلها تكرارات مجازية. تحافظ هذه الحركات الطقسية على ما يلي: بما أن الوجود الجسدي عابر في جوهره، ستبقى هذه الإيماءات الطقسية متطابقة. وأينما تكررت الإشارة إلى رواية الكتاب المقدّس، وإلى

(124) On liturgical gesture and biblical reference see J. Danielou, *The Bible and the Liturgy* (London, 1956).

أورشليم عيد الفصح بشكل أكثر تحديداً: تكن الليتورجيا، إن جاز التعبير، هي الاستحضار الدائم لهذا الوضع المؤقّت زمنياً. نحن لا نشهد هنا حالة تخلّي عن فكرة الحضور الثنائي؛ إذ تُترجم الإيماءات من الواقعي إلى الرمزي إن جاز العتبير؛ يحلّ نوع من إعادة التمثيل الذي يتضمن محاكاة محلّ نوع آخر.

لقد أخذت بعين الاعتبار تلك السمات التي تشترك فيها احتفالات إحياء الذكرى مع الطقوس الأخرى من النوع الموسّع والمفصل. ولم أتناول بهذه الحالة الطقوس باعتبارها نوعاً من التمثيل الرمزي بل نوع من الأداء؛ ولتحقيق ذلك، قارنت الأساطير باعتبارها مستودعات لاحتمالات يمكن أن تحدث، مع الطقوس التي لا يجوز فيها مثل هذا الاختلاف. وانتقلت بعد ذلك إلى النظر في تلك السمات التي تميّز احتفالات إحياء الذكرى باعتبارها طرق أداء من نوع معين. وهكذا أكّدت على الانتشار الثقافي لطرق الأداء التي تُعيد صراحة تشريع أفعال أخرى يتم تمثيلها كنماذج أولية؛ كما قمت بتفصيل خطاب إعادة التشريع تقويمياً ولفظياً وإيمائياً لتحقيق هذه الغاية.

ما الذي نتذكّره في احتفالات إحياء الذكرى إذاً؟ جزء من الإجابة هو أن المجتمع يتذكّر هويته كما تم تمثيلها وترددادها في سرد رئيس. هذا هو البديل الجماعي لما أسميته سابقاً الذاكرة الشخصية، وهو ما يعني فهم الماضي باعتباره نوعاً من السيرة الذاتية الجماعية، مع بعض المكونات المعرفية الواضحة. لكن الطقوس ليست مجرد

أمثلة أخرى تنتهجها نزعة البشرية لتوصيف العالم من خلال سرد الحكايات. فالطقوس ليست مجلّة أو دفتر مذكّرات. ويتضمّن سردها الرئيس أكثر من مجرّد قصّة تُروى ويُنظر فيها؛ إنها عبادة تم سنّها وتشريعها. وهي صورة عن الماضي تم نقلها والحفاظ عليها من خلال طرق الأداء. وهذا يعني أن ما يتم تذكّره في احتفالات إحياء الذكرى هو إضافة إلى التنوّع المنظّم الجماعي للذاكرة الشخصية والجماعية. إذا كانت الاحتفالات تعمل لصالح المشاركين فيها، وإذا كانت مُقنعة بالنسبة لهم، فلا يجب أن يكون المشاركون مؤهّلين معرفياً لتنفيذ الأداء فحسب؛ بل يجب أن يعتادوا على طرق الأداء تلك. يمكن العثور على هذا الاعتياد – بطرق لدي الكثير مما سأقوله عنها لاحقاً – في التفاعل مع الأداء جسدياً.

لقد سعيت إلى تحليل احتفالات إحياء الذكرى حتى تفسح الطريق أمام الجسد الذي يُعتبر ركيزتها. وحجّتي في ذلك أنه، إذا كان هناك وجود لما يُسمّى الذاكرة الاجتماعية، فمن المرجّح أن نجده في احتفالات إحياء الذكرى. تُثبت احتفالات إحياء الذكرى أنها تذكارية (فقط) بقدر ما تكون أدائية. لكن الذاكرة الأدائية منتشرة في الواقع أكثر بكثير من احتفالات إحياء الذكرى التي تُعتبر تمثيلية للغاية – على الرغم من أن طرق الأداء ضرورية بالنسبة لها. الذاكرة الأدائية هي ذاكرة جسدية. لذلك، أودّ القول إن هناك جانباً من الذاكرة الاجتماعية تم إهماله إلى حد كبير لكنه ضروري للغاية: الذاكرة الاجتماعية الجسدية.

الفصل الثالث

الممارسات الجسدية

1

نحن نحافظ على نسخ الماضي من خلال تمثيلها لأنفسنا بكلمات وصور. واحتفالات إحياء الذكرى هي أمثلة بارزة على ذلك. فهي تحفظ بالماضي في الذهن عبر التمثيل التصوري لأحداثه. إنها إعادة تشريع للماضي، وعودته في مظهر تمثيلي يتضمن عادة محاكاة للمشهد أو الموقف الذي تمت استعادته. وكما رأينا، تعتمد إعادة التشريع هذه، في قدر كبير من قدرتها الخطابية على الإقناع، على السلوك الجسدي الموصوف. لكن يمكننا أيضاً الحفاظ على الماضي عمداً دون إعادة تقديمه بشكل صريح بكلمات وصور. إذ تحافظ أجسادنا، التي تعيد تشريع صورة الماضي من الناحية الأسلوبية في احتفالات إحياء الذكرى، على الماضي بشكل فعّال أيضاً في قدرتها المستمرّة على أداء بعض الأعمال التي تتطلّب المهارة. ربما لا نتذكر كيف أو متى تعلمنا السباحة للمرة الأولى، لكن يمكننا أن نستمرّ بالسباحة بشكل ممتاز – نتذكر كيف نفعل ذلك – دون أي نشاط تمثيلي من جانبنا على الإطلاق؛ نحن نرجعُ إلى صورة ذهنية حول ما يجب أن نفعله عندما تتناقصُ قدرتنا على التنفيذ التلقائي لحركات

جسدية معينة. ويوضح الكثير من أشكال التذكّر الذكي الاعتيادي حفظ الماضي في الذهن بحيث أنه يعيد تشريع الماضي في سلوكنا الحالي دون الرجوع إلى أصله التاريخي إطلاقاً. في الذاكرة الاعتيادية عن الماضي، يترسّب الماضي، إن جاز التعبير، في الجسد.

أودّ التمييز بين نوعين مختلفين من الممارسة الاجتماعية ضمن اقتراح كيفية ترسيب الذاكرة أو تجميعها في الجسد تحديداً.

سأطلق على الممارسة الأولى صفة ممارسة *مدمجة* (incorporating practice). وبالتالي فإن الابتسامة أو المصافحة أو الكلمات المنطوقة في حضور شخص آخر نخاطبه، جميعها رسائل ينقلها المُرسِلُ أو المُرسلون عبر نشاطهم الجسدي الحالي، ولا تحدث عملية النقل إلا في الفترة التي تكون فيها أجسادهم حاضرة للحفاظ على ذلك النشاط المعين. وسواء أتم نقل المعلومات بهذه الإجراءات عن قصد أو دون قصد، وسواء أكان من نقلها فرداً أو مجموعة، فسأتحدث عن هذه الإجراءات بصفتها مدمجة.

سأطلق على الممارسة الثانية صفة *ممارسة مسجّلة* (inscribing practice). وهكذا فإن أجهزتنا الحديثة المخصصة لتخزين واسترجاع المعلومات والمطبوعات والموسوعات والفهارس والصور الفوتوغرافية والأشرطة الصوتية وأجهزة الكمبيوتر، جميعها تتطلّب أن نفعل شيئاً يخزّن المعلومات ويحتفظ بها حتى بعد فترة طويلة من توقّف الشخص عن تقديم المعلومات. قد يكون

هذا النقل غير مقصود أحياناً، كما يحدث عندما يكون هناك من يتنصّت على هاتفنا، لكنه يكون مقصوداً غالباً. وسوف أتحدث عن مثل هذه الإجراءات كلها بصفتها مسجّلة.

ربما يمكن اعتبار حفظ مواقف محددة ثقافياً مثالاً على الممارسات المدمجة. ففي الثقافة التي تتسم فيها الوضعيات المميزة للرجال والنساء بالتطابق تقريباً، يكون تعلّم الوضعيات أو التعلّم الواعي للوضعيات قليلاً نسبياً.[125] لكن عندما تظهر اختلافات في الوضعيات، بين وضعيات مناسبة للاحتفالات والأنشطة اليومية مثلاً وبين وضعيات الجلوس المناسبة للذكور والإناث، سيتطلّب الأمر بعض الوعي المرتبط بالوضعيات المناسبة. ربما تكون وضعية الجلوس الصحيحة للمرأة في إحدى الثقافات هي ضمّ الساقين إلى جانب واحد، ووضعية الجلوس الصحيحة للرجل هي الجلوس مع تقاطع الساقين. ستكون هناك محاولات لتصحيح طريقة جلوس الصبيان والفتيات الصغيرات لفظياً أو عبر الإيماءات، إلا أن معظم التصحيحات ستتخذ على الأرجح شكل عبارات من نوع «لا تجلسن بهذه الطريقة يا فتيات» أو «اجلس كما يجلس الرجال». يجب أن تكون القدرة على الرفض من بين القدرات التعليمية الأولى في الجهود الرامية إلى إرساء ثقافة قابلة للانتقال؛ وستأتي التحسينات اللاحقة مع القدرة على تسمية الوضعية

---

(125) See M. Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (New Haven, 1964), esp. pp. 45-6.

الصحيحة ثقافياً، ومع كلمات مثل القرفصاء، الركوع، الانحناء، الوقوف منتصباً وما إلى ذلك، مع الإشارة إلى أشكال السلوك الصحيح والخاطئ. وربما يكون السلوك المرتبط بالوضعيات منظّماً للغاية ويمكن التنبّؤ به تماماً على الرغم من عدم لفظه وعدم تدريسه، وقد يكون تلقائياً جداً لدرجة لا يمكن التعرّف عليه باعتبارهِ جزءًا سلوكيًّا منفصلًا. إن وجود نماذج حيّة، أي وجود رجال ونساء يجلسون «بشكل صحيح» فعلاً، هو أمر ضروري للتواصل قيد البحث.

من الواضح للغاية أهمية الوضعيات بالنسبة للذاكرة الجمعية. إذ يتم التعبير عن القوة والرتبة عادة من خلال وضعيات معينة بالنسبة إلى الآخرين؛ يمكننا أن نستنتج درجة السلطة التي يُعتقد أن كل شخص يتمتّع بها أو يزعم وجودها من الطريقة التي يصنّف بها الناس أنفسهم، ومن وضعيات أجسادهم بالنسبة إلى أجساد الآخرين. ونعرف ما يعنيه أن يجلس شخص واحد في مكان مرتفع بينما يبقى كل من حوله بوضعية الوقوف؛ وعندما يقف شخص واحد، ويجلس الجميع؛ وعندما يقف جميع من في غرفة معينة عندما يدخل أحدهم إلى هذه الغرفة؛ وعندما ينحني أحدهم، أو في الحالات القصوى، يسقط على ركبتيه أمام شخص آخر يظلّ واقفاً. هذه ليست سوى بعض التشكيلات العديدة للنشاط المجتمعي. وهناك بالطبع تباين بين الثقافات في المعاني المنسوبة إلى بعض الوضعيات، لكن يتم التعبير في الثقافات كلها عن الكثير من تصاميم الخطوات المتعلّقة بالسلطة من خلال الجسد. وضمن هذه

التصاميم المرتبطة بتسلسل الخطوات، هناك نطاق محدد من المخزون الذي تصبح من خلاله العديد من طرق أداء الوضعية ذات معنى من خلال تسجيل التغيّرات ذات المغزى لوضعية الوقوف منتصباً.(126) تذكّرنا مثل هذه الالتواءات بنمط سلطة المؤدين والمراقبين، وهي بدورها تُستدعى إلى الأذهان في العديد من أعرافنا اللفظية. ويتضح ذلك من مجازاتنا الشائعة. فعندما نتحدث عن شخص معين بأنه «يقف بشكل مستقيم» ربما نستخدم التعبير وصفياً وحرفياً لنعني أنه يقف على قدميه، أو ربما نستخدمه تقييماً مجازياً للتعبير عن إعجابنا بشخص صادق وعادل، وبأنه يساعد الأصدقاء في الشدائد، ويلتزم بقناعاته الخاصة، ولا ينحدر إلى مستوى الأفعال الوضيعة غير الجديرة بالاهتمام. عندما نشير إلى شخص معين بأنه يتمتّع بمكانة اجتماعية عالية، نقول إنه «منتصب كتمثال» أي أنه عالي المقام، أو نقول إنه «شامخ». وعندما نتحدث عن المصائب بشكل عام، نعبّر عن تغيّر الظروف بكلمة «سقوط»؛ نسقط بأيدي العدو، نقع في مطبّات عصيبة، نسقط من عيني شخص معين. كما أن هذه التحوّلات المجازية ليست مخصصة؛ فهي تذكّرنا بنماذج السلطة لا لأنها تشكّل تحوّلات مجازية فردية للعبارات فقط بل لأنها تشكّل أنظمة تعبير مجازية كاملة.(127) تنشأ

---

(126) On the upright posture see E. Straus, *Essays in Phenomenological Psychology* (London, 1966), pp. 137-65.

(127) SeeG. LakoffandM. Johnson, *Metaphors We Live By* (New York, 1980), esp. pp. 15-20 and 56-7.

مفاهيمنا المتعارضة «للأعلى» و«للأسفل» من تجربتنا الجسدية عن الهيئة المنتصبة أو الشكل العمودي. إذ تغيّر كل حركة جسدية نقوم بها من اتجاهنا للأعلى والأسفل، أو تحافظ عليه، أو تأخذه بعين الاعتبار بطريقة معينة. الاتجاه نحو الأعلى، ضدّ الجاذبية، يؤسس القاعدة الوضعية في تجربتنا عن المساحة المعيشة للمعنى الثنائي الذي نعلّق عليه القيم، مثل تلك التي نعبّر فيها عن التعارض بين الأعلى والأدنى، الصعود والهبوط، والتسلّق والسقوط، والفوقي والدوني، والنظر للأعلى والنظر للأسفل. تزوّدنا المصطلحات المتضادّة بالمجازات التي نفكّر فيها ونعيش، من خلال الطبيعة المتجسدة جوهرياً لوجودنا الاجتماعي، ومن خلال الممارسات المدمجة القائمة على طرق التجسيد هذه. يوفّر لنا الأداء الوضعي المحدد ثقافياً طريقة استتذكار للجسد.

على النقيض من ذلك، يمكن الاستشهاد بالأبجدية كمثال على ممارسة الكتابة. إنها ممارسة موجودة بحكم النقل المنهجي من الخصائص الزمنية للصوت البشري إلى الخصائص المكانية للحروف المكتوبة: أي إلى سمات قابلة للتكرار تتعلّق بشكلها ووضعيتها ومسافاتها الفعلية ونظامها وترتيبها مثل شكلها وموقعها ومسافاتها الفعلية ونظامها وميلها الخطي.[128] وتُظهِرُ أنظمة الكتابة الأخرى، مثل علامات التحذير والمؤشرات الدلالية

(128) See P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, 1976), pp. 42 ff.

والرموز الهيروغليفية والمقاطع التصويرية في اللغة الصينية، الخاصية ذاتها؛ لكن أسلوبها في الترميز المكاني غير مكتمل تماماً لأنها لا تزال تعتمد على نقش المعنى بشكل مباشر. هذا هو السبب في أن الصور التوضيحية تعاني من نقص شديد في أنظمة التذكّر: نحتاج إلى عدد كبير من العلامات لتمثيل جميع الأشياء الموجودة في الثقافة؛ إذ تتطلّب أبسط جملة سلسلة معقّدة من العلامات؛ والأشياء التي يمكن قولها محدودة جداً. هذا النوع من أنظمة الكتابة المحدودة التي تمثّل فيها العلامةُ المرجعَ بشكل مباشر، قادرة على التوسّع المرتبط بدلالات الألفاظ طبعاً؛ إذ يمكن جعل العلامة ذاتها تمثّل فئة أكثر عمومية من الأشياء أو المراجع الأخرى المرتبطة بالعلامة الأصلية عبر ارتباط المعنى. هكذا لم تكن علامة الخنفساء في الهيروغليفية المصرية رمزاً يشير إلى تلك الحشرة فقط بل كان تشير أيضاً إلى مرجع منفصل وأكثر تجريداً، أصبحت تشير إلى الفعل «يكون» أو «يصير» بمعنى «يأتي إلى الوجود». وبما أن هذه الأساليب في تفسير النقوش تبقى اعتباطية، فلن يكون تفسير مؤشراتها سهلاً ولا واضحاً. ففي اللغة الصينية مثلاً، ينبغي أن يتعلّم الشخص قرابة ثلاثة آلاف حرف حتى يمحو أميته بشكل معقول، لكن عدد الحروف التي يجب إتقانها بشكل عام تصل إلى خمسين ألف حرف. لكن المبدأ الصوتي يمثّل قطيعة كاملة مع هذه الإجراءات كلها. ما يميزه عن أنظمة الكتابة الأخرى كلها هو حقيقة أن المكوّنات الاثنين والعشرين التي يتشكّل منها النظام ليس لها بحد ذاتها أي معنى جوهري. تشكّل أسماء الأحرف

الأبجدية الإغريقية، ألفا، بيتا، غاما، وما إلى ذلك، أنشودة لأطفال الحضانة مصممة لنسخ طريقة نطق الحروف في سلسلة ثابتة في دماغ الطفل مع ربط الأصوات بشكل دقيق بسلسلة ثابتة من الأشكال التي ينظرون إليها عندما ينطقون الحرف. وكانت هذه الأسامي الأصلية عبارة عن أسماء لأشياء شائعة مثل «منزل»، «جمل» وما إلى ذلك، لكن هذه الأسماء أصبحت بلا معنى في اللغة الإغريقية. عندما جُرِّدَت الوحدات المكوّنة للنظام من أي معنى مستقلّ، تحوّلت إلى أداة ميكانيكية للذاكرة. وفرضت على الدماغ عادة التعرّف على الأشياء في مرحلة النمو التي تسبق البلوغ، أثناء اكتساب رموز اللغة الشفهية. تجتمع الشيفرتان اللازمتان للتحدث والقراءة معاً في فترة لا تزال الموارد الذهنية فيها مرنة للغاية، بحيث تصبح أفعال القراءة والكتابة انعكاساً غير واعٍ. لذلك فإن الانفصال الثقافي الذي أنشأه المبدأ الصوتي له أهمية جينية حاسمة.

قيل الكثير عن تأثير الكتابة على الذاكرة الاجتماعية، وبشكل واضح للغاية.[129] إن الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة التي

---

(129) For the impact of writing on social memory see especially J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977);]. Goodyandl. P. Watt, 'The Consequences of Literacy', *Comparative Studies in History and Society,* 5 (1963), pp. 304-45; J. Goody, 'Literacy and the Non-Literate', in R. Disch (ed.), *The Future of Literacy (Englewood* Cliffs, 1973); J. Goody, 'Memoireet apprentissage dans les societes avec et sans ecriture: la transmission du Bagre', *L'Homme,* 17 (1977), pp. 29-52; but see also E. L. Eisenstein, 'Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought', *journal of Modern History,* 40 (1968), pp. 1-56; I. J.

تُعلَّمُ هو انتقال من الممارسات المُدمجة إلى الممارسات المسجّلة. حيث يعتمد تأثير الكتابة على حقيقة أن أية رواية تنتقل عن طريق التسجيل تكون ثابتة بشكل لا يقبل التغيير، ويكون تكوينها مغلقاً بشكل نهائي. وتُعتبر النسخة القياسية الأساسية والأعمال الكنسية من الرموز المميزة لهذه الحالة. هذا الثبات هو الينبوع الذي يُطلِق هذا الابتكار. عندما تبدأ ذكريات ثقافة معينة بالانتقال عن طريق إعادة إنتاج مؤلّفاتها المكتوبة بدلاً من الحكايات «الحيّة»، يصبحُ الارتجال صعباً، والابتكار مؤسساتياً. وقد أنشأ «النسخ الصوتي»، بمعنى تمثيل الصوت بصورة مقروءة، ابتكاراً ثقافياً من خلال تعزيز عمليتين اثنتين: عملية «إضفاء طابع اقتصادي» والتشكيك. «إضفاء طابع اقتصادي: لأن تكوين الذاكرة المشتركة يتحرر من اعتماده على الإيقاع.[130] والتشكيك: لأن محتوى الذاكرة المشتركة يتعرّض لنقد منهجي.[131] ***فيما يتعلّق بإضفاء طابع اقتصادي»،*** ربما

Gelb, *A Study of Writing* (Chicago, 1952); E. A. Havelock, *Origins of Western Literacy* (Toronto, 1976); Havelock, 'The Preliteracy of the Greeks', *Neiv Literary History,* 8 (1977), pp. 369-92; Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, 1982).

(130) For the effect of rhythm on memory see especially M. Jousse, 'Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rhythmique et mnemotechnique chez les verbo-moteurs', *Archives de Philosophie,* vol. II, 4 (1924), pp. 1-240; but see also E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, Mass., 1963).
(131) On literary and cultural scepticism see J. Goody and I. P. Watt, 'The Consequences of Literacy', *Comparative Studies in History and Society, 5* (1963), pp. 304-45.

نلاحظ في الثقافات الشفهية أن معظم حالات التذكّر الرسمي للأحداث يتخذ طرق أداء يتلوها الأوصياء على الذاكرة بشكل متكرر على أولئك الذين سمعوا عنها. كما ينبغي صياغة الأقوال المؤدّاة بأسلوب يتخذ طابعاً قياسياً إذا كانت هناك فرصة تقوم فيها الأجيال المتعاقبة بتكرارها؛ كما أن إيقاعات الشعر الشفهي هي الآليات المميزة للتذكّر لأن الإيقاع يتطلّب تعاون سلسلة كاملة من الانعكاسات الجسدية أثناء عملية التذكّر. لكن الإيقاع يضع حدوداً جذرية للترتيب اللفظي لما يمكن قوله والتفكير فيه. ويكسر «النسخ الصوتي» هذه الحدود. ومع استبدال السجلّ المرئي بسجلّ سمعي، تحرّر الأبجدية المجتمع من قيود التذكّر الإيقاعي. لم تعد هناك حاجة إلى حفظ تصريحات معينة، لكن يمكن أن تبقى موجودة ليتم الرجوع إليها عند الحاجة. أدى «إضفاء الطابع الاقتصادي» على الذاكرة إلى إطلاق طاقات ذهنية واسعة النطاق تم استثمارها في بناء أنظمة التذكّر والحفاظ عليها؛ من هنا كان التشجيع على إنتاج عبارات غير مألوفة، والتفكير بأفكار جديدة. ***فيما يتعلّق بالتشكيك***، ربما نشير إلى أن الكثير من التذكّر غير الرسمي للأحداث يأخذ شكل محادثة وجهاً لوجه في الثقافات الشفهية. وهو ما يعيق بالضرورة التعبيرَ عن الشعور بعدم الاتساق؛ أو حتى عدم التماسك، في نسيج الميراث الثقافي. صحيح أن المجتمعات الشفهية غالباً ما تميّز بين الحكاية الفلكلورية والأسطورة التاريخية. لكن حتى لو حدث عدم الاتساق بين هذه الأنواع أو ضمنها، فمن غير المرجّح أن يولّد الشعور بعدم الاتساق

تأثيراً ثقافياً دائماً. فالتشكيك أمر خاص وليس تراكماً ثقافياً؛ إذ يولّد نزاعات تتعلّق «بالألقاب»، لكنه ليس إعادة تفسير للإرث الثقافي. فقد ظهر التمييز بين ما كان يُعتبر أسطورياً وما كان يُعتبر تاريخياً عندما أصبح من الممكن وضع تفسير ثابت للعالم إلى جانب تفسير آخر بحيث يمكن رؤية التناقضات بينهما أو داخل كل واحد منهما. من خلال النقد، وكذلك من خلال «إضفاء طابع اقتصادي»، يتغيّر جوهر الذاكرة الجماعية عبر التحوّل في تكنولوجيا التواصل المحفوظة.

لا بدّ أن نشعر بالتردّد حالما نفكّر بهذه الفروقات. فمن المؤكّد أن العديد من ممارسات التسجيل تتضمّن عنصر الدمج، ومن المؤكد عدم إمكانية تصوّر أي نوع من التسجيل إطلاقاً دون جانب الدمج غير القابل للاختزال.

من المؤكّد أن الكتابة مكوّن جسدي بالغ الأهمية، وهي أكثر أمثلة التسجيل وضوحاً. ونحن نميل إلى نسيان ذلك؛ فالكتابة ممارسة تمرين اعتيادي للذكاء وقوة الإرادة التي تُفلِت من ملاحظة من يختبرها بسبب تآلفه مع طريقة الإجراء. إذ يعرف كل من يستطيع الكتابة كيفية كتابة أي حرف، وكل كلمة يوشك أن يكتبها لدرجة أنه لم يعد يدرك وجود هذه المعرفة لديه، أو ملاحظة هذه الأفعال اللا إرادية المحددة. ومع ذلك، يترافق كل فعل من هذه

الأفعال بعمل عضلي مطابق.[132] توضح الطريقة التي نتمسّك بها بأسلوب تشكيل الحرف ذاته أن الكتابة اليدوية تتطلّب حداً أدنى من المهارة العضلية؛ وإذا استخدمنا طريقة غير مألوفة، كما هو الحال عندما نطبع الرسائل بدلاً من الخط اليدوي، فسوف ننتبه إلى حقيقة أن كل حرف نرسمه يتطلّب عملاً جسدياً. إلا أن هناك سبب وجيه لاستخدام أداة التسجيل في الكتابة لأنها الميزة السائدة. فعندما نتعلّم الكتابة، لا يكون للحركات الجسدية التي نقوم بها أي معنى خاص، لكنها مطلوبة لتحديد الأشكال التي تكون بحد ذاتها مرتبطة بالمعنى بشكل عشوائي. تظهر هذه العَرَضيّة في حركات اليد بشكل جيد عند استخدام الآلة الكاتبة، حيث يتطلّب تسجيل العلامات نفسها حركات جسدية مختلفة.

يمكننا طبعاً أن نأخذ بعين الاعتبار حالة مختلفة تماماً يُنظَر فيها إلى ممارسة الكتابة اليدوية باعتبارها جزءاً من تدريب جسدي طيّع. تتشكّل السيطرة المنضبطة هنا من فرض أفضل علاقة بين مجموعة من الإيماءات ووضعيات الجسد العامة، وهو شرط الكفاءة والسرعة. هذا ليس مثالاً افتراضياً بل مثال تاريخي: استشهد «فوكو» (Foucault)، أثناء بحثه في عمليات المراقبة، بالمسؤول عن الانضباط «لا سال» الذي تحدّث عن التدريب على الكتابة اليدوية التي يكون فيها جسد المُتدرّب شرطاً أساسياً لمجموعة مهمة من

(132) On writing and habit memory see S. Butler, *Life and Habit* (London, 1878), pp. 6-7.

الإيماءات. يقول «لا سال»: على الطلّاب دوماً أن يحافظوا على أجسادهم منتصبة، بانحناء بسيط، وحرّة من الجانب الأيسر، ومائلة قليلاً، وأن يوضع المرفق على المنضدة بحيث يمكن للذقن أن ترتاح على اليد ما لم يتعارض ذلك مع المظهر العام؛ ويجب أن تكون الساق اليسرى متقدمة قليلاً على اليمنى تحت المنضدة. ويجب ترك مسافة إصبعين بين الجسد والمنضدة؛ وذلك ليكتب الطالب بمزيد من اليقظة، ولأن ضغط البطن على المنضدة يشكّل ضرراً هائلاً على الصحّة؛ كما يجب أن تستند الذراع اليسرى، من المرفق إلى الكف، على المنضدة. وتكون الذراع اليمنى على مسافة تقارب ثلاثة أصابع من الجسد، وتقارب خمسة أصابع من المنضدة التي ترتكز عليها بخفّة. يدرّب المعلّم الطلاب على الوضعية التي يجب عليهم أن يحافظوا عليها عند الكتابة، ويقوم بتصحيحها عندما يغيّرون الوضعية إما بالإشارة أو بطريقة أخرى،[(133)] يقترح «لا سال» هنا تدريباً على الانصياع الصارم، وهو نوع من التدريب البدني البسيط. والنقطة الأساسية هي أن ما تم وصفه وتعلّمه عبارة عن ممارسة مُدمجة. ويُصادف أيضاً أن تكون ممارسة للتسجيل؛ إلا أنها سمة عَرَضيّة للممارسة المعنية، لأن ما يتم تعلّمه في الأساس هو عملية دمج.

---

(133) M. Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (tr. A. Sheridan, London, 1977), p. 152.

تنطبق النقطة ذاتها على مؤسسة السينما بشكل أقلّ وضوحاً لكنه ليس أقل تأكيداً. فالقول إن السينما هي ممارسة تسجيلية يعني إبراز تلك الميزة التي تميّزها عن المسرح.[134] يوجد في المسرح ممثلون ومشاهدون في الوقت نفسه والمكان نفسه؛ ويتم إنتاج كل ما يراه الجمهور ويسمعه بشكل فعّال أثناء حضورهم، وعبر بشر أو ركائز وضعوها هم أنفسهم. وفي السينما، يحضر الممثلون عندما يغيب المشاهدون (عند التصوير) ويغيب الممثلون عندما يحضر المشاهدون (عند العرض). يقول «ميتز» (Metz)، لست القضية أنني على مسافة من الموضوع، كما هو الحال في المسرح؛ إن ما بقي في تلك المسافة في السينما لم يعد هو الموضوع نفسه، الذي لم يكن بالإمكان الوصول إليه منذ البداية، بل ممثّل أرسلني بينما انسحب هو نفسه. ما يحدد قوانين النظر الخاصة بالسينما هو غياب الشيء المرئي. إن غياب الموضوع والرموز التي نفهم الغياب من خلالها، يتم إنتاجه عبر عملية التسجيل الفني. فالسينما تسجّل؛ لكن لا يمكن أن تكون ممارسة للتسجيل إذا لم تكن ممارسة للدمج بمعنى معين. ما تم دمجه هو اتفاقية بصرية: التعرّف على الشيء من خلال الكاميرا. إذ يقوم المشاهدون أثناء العرض السينمائي بتكرار عمل جهاز الإسقاط، حيث تكون أعينهم أشبه بكشّافات. وبدون هذا التماهي مع الكاميرا، ستظلّ بعض الحقائق غير مفهومة: حقيقة أن المشاهدين لا يشعرون بالحيرة مثلاً عندما «تدور» الصور على

(134) On the cinematic institution see particularly C. Metz, *Le Signifiant imaginaire* (Paris, 1977).

الشاشة بحركة دائرية مع أنهم يعرفون تماماً أنهم لم يُديروا رؤوسهم. فهم لا يحتاجون إلى تحريك رؤوسهم فعلاً؛ لأنهم حرّكوا رؤوسهم بقدر ما تماهوا مع كونهم أشخاصاً يرون كل شيء من خلال حركة الكاميرا. إذا لم تعد العين التي تتحرّك على هذا النحو مقيّدة بقوانين المادة، وإذا لم تعد بهذا المعنى مرتبطة بالجسد بل أصبحت قادرة على أداء هذه الانتقالات المتعددة، فلن يتشكّل العالم في السينما من خلال العين فقط، بالمعنى الذي يشكّل فيه موضوع العين الأساس غير المرئي لمنظور «كاتروسينتو»،[135] بل يتشكّل العالم من أجل العين. هذا ما خلق نقطة تحّول في التشكيل الاجتماعي للعين. أكون في السينما داخل الحدث وخارجه في الوقت نفسه، أكون في هذا الفضاء وخارجه؛ وبامتلاكي لقوة الانتشار هذه، أكون في كل مكان، وفي اللامكان. إن الممارسة التسجيلية للسينما تجعل الممارسة المُدمجة ممكنة للمشاهد، وتكون الممارسة التسجيلية ممكنة من خلال الممارسة المُدمجة.

يتضمّن الكثير من ممارسات التسجيل عنصر الدمج، وربما لا يمكن تصوّر أي نوع من التسجيل دون عنصر الدمج غير القابل للاختزال. وقد اتخذت هذا التمييز بين ممارسات الدمج والتسجيل لخدمة غاية معينة في نقاشي، وذلك بقدر ما يمكن التمييز بين

---

(135) يُنظر إلى "كاتروسينتو" (Quattrocento) على أنه انتقال من فترة العصور الوسطى إلى عصر النهضة الإيطالية، وخاصة في مدن روما وفلورنسا وميلانو والبندقية ونابولي (المترجم).

الأفعال التي يسود فيها هذا الجانب أو ذاك. مما يعني أن هدفي هو أن يكون هذا التصنيف أداة إرشادية.

2

تتميّز ممارسات الدمج التي أفكّر فيها عموماً بمستوى من الرسمية أقلّ من تلك الموجودة في الأحداث بالغة الثبات، مثل بعض الطقوس الدينية التي تتحدد فيها جميع طرق الأداء تقريباً بشكل مُسبق، وتكون فرص التغيير قليلة ومحددة بدقّة. ويوجد ضمن هذه الأنشطة أنواع مختلفة من الممارسات الجسدية المحددة ثقافياً، والتي ستختلف إحداها عن الأخرى في درجة الرسمية المميزة لها. وبطبيعة الحال، تكمن بعض الصعوبة في التمييز بين الممارسات الجسدية من حيث معيار الرسمية. إذ لا يمكننا بشكل دائم أن نصنّف الأحداث المتكررة دوماً إلى أحداث رسمية وأحداث غير رسمية. فهي تشغل مناطق متغيرة على سلسلة متصلة. ثمة ديمومة للرسميات السلوكية في الكلمات والإيماءات الرسمية التي تتخلّل المحادثات العادية والأحداث اليومية؛ من خلال الأمور الرسمية لأداء التحيّة والتعبير الرسمي عن الأدب والاحترام؛ ومن خلال الإجراءات الثابتة إلى حد ما في قاعة المحكمة مثلاً، حيث يكون الجوهر المتغير للدعوى متضمناً في الوسائل التي تُخضِعها للحضور المنظّم؛ وأخيراً، من خلال أحداث مثل عملية التتويج، حيث تبدأ جوانب الحدث الثابتة بالسيطرة على جوانبه المتغيّرة. من المستحيل إذاً أن نميّز بشكل كامل بين أنواع

الرسميات المتمايزة نوعياً. ما أودّ طرحه هنا هو مجموعة من الفروق الإرشادية فقط: التمييز بين **طقوس الجسد وخصائصه وتقنياته**.

يمكننا أن نأخذ حالة الإيماءة مثالاً على **تقنيات** الجسد. ثمة مثال واضح قدّمه «ديفيد إيفرون» (David Efron) الذي تفحّص ما إذا كانت هناك اختلافات موحّدة يمكن تصنيفها في السلوك الإيمائي بين المجموعات.[136] وأجرى هذا البحث على مجموعتين فرعيتين هما يهود أوروبا الشرقية «التقليديون» وسكان جنوب إيطاليا الذين يعيشون في نيويورك؛ حيث يقصد «بالتقليدي» الأشخاص الأجانب والمولودين في أمريكا، واحتفظوا بلغة مجموعتهم الأصلية وعاداتها، وحصّنوا أنفسهم من تأثير البيئة الأمريكية. وقد رفض الضوابط المختبرية لصالح البيئات الطبيعية كوسيلة لإجراء تحقيقه؛ حيث حصل على موارده كلها من مواقف عفوية في البيئة اليومية للأشخاص المعنيين دون أن يعرفوا أنهم موضوع دراسته. ومن وسائل إجراء تحقيقه أيضاً أنه استبعد أية أهمية لتعابير الوجه أو الوضعية أو طريقة المشي أو حركات العين؛ انصبّ اهتمامه على حركات اليد، وعلى حركات الرأس بنسبة أقل. وبرّر هذا الاهتمام المحدود من خلال ملاحظته المنطقية بأن أفراد كلتا المجموعتين المهاجرتين «تحدثوا بأيديهم» بطرق يتضح أنه لا يتم التحدّث بها مع المجتمع المحيط؛ لكن تبيّن بالتدقيق أن هذا كان مختلفاً بشكل لافت للنظر بين المجموعتين المعنيتين.

---

(136) D. Efron, *Gesture and Environment* (New York, 1941)

استطاع «إيفرون»، من البيانات التي تم جمعها في الحي الإيطالي في نيويورك، أن يشكّل قائمة شاملة إلى حد ما «لمجموعة صور» يحملها الإيطاليون الجنوبيون في أيديهم. حيث ترتقي مجموعة الصور هذه إلى مستوى معجم لمفردات إيمائية تضمّ ما لا يقلّ عن مئة وخمسين عنصراً. يمكن العثور على بعض هذه الحركات الرسمية في مخزون مجموعات أخرى؛ كانت بعض هذه الحركات محليّة، ولا يتضح معناها إلا لعضو في مجتمع جنوب إيطاليا التقليدي، أو لشخص مطلع على نظام العلامات الجسدية. هذه الحركات عبارة عن «كلمات يدوية»، إن جاز التعبير، تشير إلى ارتباطات ذات معنى بطريقة ما؛ فهي توضح بشكل محدد الأشياء التي تشير إليها الكلمات المُصاحبة. يُعتبر السلوك الإيمائي لجنوب إيطاليا جوهرياً في طابعه، بمعنى أنه يتضمن عدداً كبيراً من النسخ البصرية المكانية لمراجع الفكر. يمكن لإنتاج مثل هذه «الشرائح» الإيمائية، عند دفعها إلى الحد الأقصى، أن يتسلسل بعرض كامل يُستغنى فيه عن المصاحبات اللفظية. لقد سبق أن اندهش الكاردينال «مانينغ» (Manning) من قدرة الصقلّيين على إجراء محادثة كاملة دون مساعدة كلمة منطوقة واحدة؛ واندهش «إيفرون» أيضاً من ظهور تسلسلات طويلة من الإيماءات الأيقونية التمثيلية (Pantomimic gestures) عندما اتضح أن العديد من الممثّلين الإيطاليين البارزين في نيويورك لم يواجهوا أدنى صعوبة في تقديم سلسلة من «عروض التمثيل الصامت» التي كانت ذات مغزى بالنسبة لأي شخص مطلع على نظام الصور والرموز

الإيمائية التي تستخدمها مجموعتهم. وما يثير الإعجاب أكثر من فكرة الاكفتاء الذاتي بهذا المخزون المعجمي هو عمرها الطويل. قبل أكثر من قرن من الزمن، أنتج «أندريا دي جوريو» (Andrea di Jorio) وصفاً شاملاً للمفردات الإيمائية للغة النابولية التقليدية في كتابه بعنوان «الإيماءة في نابولي والإيماءة في العصور الكلاسيكية القديمة» (La Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano).(137) لا تزال العديد من الإيماءات التي وصفها «دي جوريو» مستخدمة بين سكان نابولي المعاصرين في إيطاليا وكذلك في الولايات المتحدة. يمكن إعادة بعضها إلى اليونان القديمة وروما، كما يمكن رؤيتها بمقارنة مخطط «إيفرون» الإيمائي مع الأوصاف والنسخ التصويرية للإيماءات اليونانية والرومانية التي قدّمها «دي جوريو» و«كارل سيتل».(138) كما يمكن التعرّف على العديد من حركات اليد المدرجة في مجموعة «إيفرون» من وصف «كوينتليان» (Quintilian) للإيماءات الخطابية الرومانية.

في حين يوضح الإيطاليون الجنوبيون التقليديون «أشياء» مما يدور في أذهانهم بشكل إيمائي، تُنتج شخصية القاطن في حي اليهود في أوروبا الشرقية إشارات إيمائية حول «عمليات» نشاطه العقلي. هذا ليس تمثيلاً بصرياً بل أشبه بكتابة «نوتة موسيقية».

---

(137) A. di Jorio, *Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano* (Napoli, 1832).

(138) K. Sittl, *Die Gebdrden der Griechen und Romer* (Leipzig, 1890).

نادراً ما استخدم اليهود التقليديون الذين درسهم «إيفرون» أيديهم وأذرعهم على شكل قلم رصاص أو فرشاة لتصوير «أشياء» يريدون الإشارة إليها. بل استخدموا أيديهم وأذرعهم كأدوات لربط قضية بأخرى، وتتبّع رحلة منطقية، وتنظيم إيقاع حركتهم الذهنية. لا يمكن تصنيف الإيماءات باعتبارها «قول» شيء ما؛ فهم لا يتواصلون إلا مع من يفهم الكلمات المصاحبة، ولا سيما إذا كان على دراية بمعنى بعض الأشكال الرمزية النمطية المميزة المرتبطة باللغة «اليديشية». وبالتالي، عندما ساعد بعض ممثلي نيويورك البارزين إيفرون في تحقيقاته، لم يكونوا قادرين على إنجاز أي تمثيل إيمائي مهم يعتمد على الإيماءات «اليهودية» مثل نظرائهم الإيطاليين. لأن هذه الأشكال الإيمائية لا تُنتج تمثيلاً تصويرياً لحوارهم بل تعمل على تنسيقه. حيث تتوافق جميع الانثناءات الإيمائية تقريباً مع التغيير في التركيز المنطقي للتفكير، أو الانحراف في اتجاهه، أو التبديل في إيقاعه. فهذه الانثناءات عبارة عن حركات منطقية تحدّد «الأعلى» و«الأسفل» و«المنخفض» و«المرتفع» و«المنعطف» و«تقاطع الطرق» للمسار الفكري التخيّلي. بالدفع إلى الحدود القصوى، يصبح الطابع المنطقي لهذا النوع من الإيماءات – الذي لا يمكن ملاحظته في سلوك الإيطالي الجنوبي التقليدي – أكثر وضوحاً في اللحظات التي تتخذ فيها الحركة شكلاً مشابهاً «للقياس المنطقي الفلسفي»، حيث تتوافق الانثناءات الجسدية مع المقدمتين المنطقيتين والنتيجة المرتبطة بنمط التفكير وتجسدّهما.

لذلك يستطيع أيفرون التمييز بين نوعين من الإيماءات. في النوع الأول يكون معنى الإيماءات مرجعياً. ربما تكون هذه الإيماءات مرجعية بطرق مختلفة. ربما تدلّ حركات اليد والذراع والرأس عبر إشارة معينة إلى شيء حاضر بصرياً من خلال الإشارة إليه فعلاً؛ وقد تصوّر شكل جسم مرئي، أوعلاقة معينة أو أداء جسدياً معيناً؛ وربما تمّثل الحركة كائناً مرئياً أو منطقياً عبر شكل تصويري أو غير تصويري ليس له علاقة «مورفولوجية» بالشيء الذي يتم تمثيله. تُعتبر هذه الاختلافات كلها من نوع أساسي واحد: الإيماءة المرجعية. ويمكن مقارنها بنوع آخر يكون معنى الإيماءة فيه رمزياً. يكون لهذه الحركات معنى بسبب البنية والتأكيد الذي توفّره لمحتوى الخطاب اللفظي المصاحب لها؛ إنهم يمثّلون جسدياً حالات توقّف وتكثيف وانثناء خاصة بتسلسل خطابي مقابل؛ يتتبّعون في الهواء الاتجاهات التي اتخذتها رحلة الفكر. يكون هذا النوع من الحركة تصويرياً إيمائياً للمسار المحسوس للعملية الفكرية، وليس «للفكرة» أو «الموضوع».

من خلال هذا التمييز، يمكننا القول إن الإيطاليين الجنوبيين، واليهود الأوروبيين الشرقيين، «يتحدثون بأيديهم»، إلا أن ذلك يصحّ للنموذج الأول فعلياً، ويصحّ للنموذج الثاني مجازياً. من جهة أولى، كثيراً ما نواجه محاكاة صوتية إيمائية (تصوّير شكل الكائن، أو علاقة مكانية أو أداءً جسدياً) واشعارات إيمائية (تمثيل كائن مرئي أو منطقي من خلال حركة تصويرية أو غير تصويرية لا ترتبط شكلياً بالمرجع) في سلوك الإيطاليين الجنوبيين، ونادراً ما

نواجهها في سلوك اليهود الشرقيين. ومن جهة أخرى، لا يمكن ملاحظة الإيماءات الرمزية النموذجية لليهودي الشرقي (التي تحدد مسار عملية التفكير) لدى الإيطاليين الجنوبيين. ويعتمد توفّر مخزون إيمائي معين في حركات أيدي أعضاء كلتا المجموعتين على تاريخهم وانتمائهم الثقافي إلى حد كبير؛ كما يعتمد الأداء المناسب للحركات المستمدّة من المرجع على الذاكرة المعتادة لأعضائها، ويستدعي ضمنياً ذاكرتهم عن ذلك الولاء الاجتماعي.

ربما نأخذ بعين الاعتبار آداب المائدة مثالاً على *خصائص* الجسد. حيث تناول «إيراسموس» (Erasmus) هذا الموضوع بتفصيل ممل في أطروحة شهيرة قدمها عام 1530 بعنوان «عن الكياسة عند الأطفال» (De Civilitate morum puerilium).[139] يشرح هذا الكتاب أحكاماً سلوكية ترتبط بما أسماه «إيراسموس» «الآداب الجسدية الخارجية»؛ يُنظر إلى هذا الأداء «الخارجي»، مثل حركات التنقّل والإيماءات والوقوف وتعابير الوجه والملابس، بأنه يعبّر عن «داخل» الشخص. كان تأثير الأطروحة فورياً وواسعاً ومستمرّاً. وقد أُعيدت طباعته في السنوات الست الأولى التي تلت نشره أكثر من ثلاثين مرّة. كما تُرجِمَ إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية. وقد نُشِرَ بالمجموع العام أكثر من مئة وثلاثين إصداراً، يرجع ثلاثة عشر منها إلى أواخر القرن الثامن عشر. الأسئلة التي تناولتها هذه الأطروحة، مثل تلك التي تناولها «كاستيليون» (Castiglione) في

(139) D. Erasmus, *De civilitate morum puerilium* (Basel, 1530).

كتابه (Il Cortegiano) وتناولها «ديلا كاسا» (Della Casa) في كتابه (Galateo)، أعطت مفهوم «التمدّن أو الكياسة» (Civilitas) دقّة ومركزيّة جديدتين، وتم تقديمها على اختلاف طرق صياغتها باعتبارها الكياسة (Civilité) الفرنسية والكياسة (Civility) الإنكليزية والكياسة (civiltà) الإيطالية. وبما أن اللياقة وضبط النفس كانتا من السمات الأساسية للكياسة والتمدّن، كان من الطبيعي أن يتم إعطاء أهمية أساسية للسيطرة الثقافية على الشهيّة بالمعنى الحرفي للكلمة، وبالتالي لآداب المائدة.

يقول «إيراسموس»، بعض الناس لا يتناولون الطعام بل يلتهمونه. يتصرّفون كما لو أنهم لصوص ينهبون الغنائم، أو كما لو أنهم يوشكون أن يُسجنوا. يغمسون أيديهم في الأطباق دون أن يتخذوا وضعية الجلوس إلا ما ندر، ويحشرون الطعام في أفواههم حتى تنتفخ وجناتهم. وهم يأكلون ويشربون بلا توقّف ليس لشعورهم بالجوع والعطش بل لأنهم لا يستطيعون السيطرة على حركاتهم بأية طريقة أخرى. ويخمشون رؤوسهم أو يلعبون بالسكين ولا يتوقفون عن السعال والشخير والبصاق. ينبغي تجنّب كل علامات الإحراج والخشونة الريفية. لا ينبغي أن تكون أول من يتناول الطعام من الطبق. ولا يُفترض بك أن تنبش الطبق كله بيدك، أو تحرّك الطبق لتصل إلى قطعة أفضل، بل عليك أن تمسك أول قطعة تظهر أمامك. من قلّة الأدب لعق الأصابع الملوثة بالطعام، أو غمس الخبز الذي قضمته للتو بالصلصة. ومن غير اللائق أن تقدّم لشخص آخر قطعة لحم سبق أن تناولت جزءاً

منها، وليس من اللباقة أن تُخرِجَ الطعام الممضوغ من فمك وتعيده إلى الطبق. وحريّ بك أن تقطع محادثةٌ عامة وجبتك من وقت لآخر.

يركّز «نوربرت إلياس» (Norbert Elias) في كتابه بعنوان «العملية الحضارية» (The Civilizing Process)، على نص «إيراسموس»، ونصوص أخرى، في سياق إثبات أنه لا يوجد في آداب المائدة الغربية الحديثة أي شيء واضح بذاته، أو يعبّر عن شعور «طبيعي» بأن هذا الطعام شهي، أو ببساطة «معقول»؛ وإذا أصبح هناك شيء من هذا القبيل، فهو ناتج عن ممارسات خاصة نشأت ببطء ضمن عملية تاريخية طويلة الأمد.(140) فالأدوات المُستخدمة على المائدة الغربية ليست أدوات ذات أغراض واستخدامات واضحة. إذ تم تحديد وظائفها وترسيخ أشكالها، وغرس القيم المرتبطة بهذه الوظائف والأشكال على مدى قرون، ولا سيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. كما تم تحديد الشكل المثالي للطريقة التي تُحمَلُ فيها السكين والشوكة والملعقة وتتحرك خطوة بخطوة؛ وتم اكتساب طريقة استخدام الشوكة ببطء، وكذلك عادة تناول السائل بالملعقة فقط. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت الطبقة العليا الفرنسية المترفة قد طوّرت بشكل كامل معيار آداب المائدة الذي أصبح يُنظر إليه تدريجياً على أنه بدهي في المجتمع الغربي المتحضّر بشكل عام. لم تعد أدوات

---

(140) N. Elias, *The Civilizing Process* (tr. E. Jephcott, London, 1978).

الطعام منذ ذلك الحين سوى اختلافات في مواضيع متكاملة، وبقيت طرق التعامل معها منذ ذلك الحين ثابتة في سماتها الأساسية. هذه مجموعة من خصائص الجسد المحددة تاريخياً؛ وهي مهارات فنية مشبعة بالقيم الأخلاقية. وهي لا «تُنسى» كأحكام سلوكية إلا عندما يتم تذكّرها كعادات.

ما يتم تذكّره هو مجموعة من القواعد التي تحدد السلوك «المناسب»؛ فالسيطرة على الشهيّة بالمعنى الحرفي للكلمة هي جزء من عملية أوسع بكثير ستظهر، من وجهات نظرنا الخاصة، إما كبنية للشعور أو كنموذج للسيطرة المؤسسية. إن وجهات النظر هذه مفيدة بالمثل طالما أنه لا ينبغي فهم العملية برمّتها باعتبارها تحدث على مستويين متداخلين. ثمّة تركيبة لنوع معين من الأشخاص الذين يتناغم شعورهم مع محفّزات الكياسة الصارمة الدقيقة؛ وثمة تركيبة لمجتمعات تسيطر على أفرادها بطريقة طبقية ومركزية للغاية. **من جهة أولى،** هناك تطوّر هائل في ضبط النفس الفردي. حيث تفرض قواعد الآداب قيوداً داخلية على أي إظهار عشوائي للمشاعر، وتعلّم الأفراد الانتباه إلى الفروق الدقيقة في اللياقة، والتمييز بين الحياة العامة والخاصة. **ومن جهة أخرى،** هناك تطوّر ملحوظ في موضوع السيطرة الاجتماعية. حيث يفرض مجتمع البلاط مسافة اجتماعية منظّمة بين طبقات الأشخاص الذين يمكن تمييزهم بمعايير سلوكية راقية يمكن ملاحظتها علناً. كانت السيطرة الاجتماعية العائدة إلى مجتمع البلاط مقترنة بضبط النفس العائد إلى إنجاز شخص «متحضّر». ويعود الفضل إلى «إلياس» في

استغلال هذا الاقتران ليُظهِرَ أن ما يمكن فصله تحليلياً لا يمكن فصله تاريخياً.

الجسد هو نقطة الوصل بين هذين المستويين. عادة ما يُعاد إنتاج قواعد الآداب وقواعد البلاط وتذكّرها في الخصائص الجسدية. ويتم تذكّرها على شكل ذكريات اعتيادية، وقواعد لياقة يُلتَزَمُ بها بحكم العادة. وتقتضي الكياسة أن يتم إشباع الشهية بالشكل المناسب، ولا سيما فيما يخصّ الاستهلاك. ويُحتفل بسيطرة الثقافة على الطبيعة من خلال جعل وجبة الطعام فرصة لإظهار الذوق. ويُذكّرنا «بوردو» (Bourdieu) بأن هذا أسلوب لإنكار وظيفة الاستهلاك الأساسية المتمثلة في إشباع حاجة مشتركة، وجعل وجبة الطعام فرصة للاحتفال بالرقيّ الفني والقيمة الأخلاقية.[141] كان هناك التزام دقيق بالتوافق مع النمط التقليدي مدروس للغاية: في آداب استخدام أدوات الطعام، وطريقة الجلوس، وتسلسل تناول الوجبة، وفي آدابٍ يجب مراعاتها للعناية بالآخرين وخدمة الذات، في الانتظار حتى يبدأ شخص آخر بتناول الطعام، والتواضع والمساعدة، في عدم الظهور بهيئة شخص متلهّف، في الرقابة الضمنية على الضوضاء والتسرّع التي من شأنها أن تجعل المظاهر الجسدية للمتعة في تناول الطعام صارخة للغاية. إن الالتزام بالأسلوب ينقل الاهتمام من الجوهر والوظيفة إلى

(141) On stylised consumption see P. Bourdieu, *Distinction* (tr. R. Nice, London, 1984).

الشكل والطريقة، ويميلُ بذلك إلى إنكار الواقع المادي الفظّ للأشياء المستهلكة والفعل المرتبط بتناولها. وكما كان على الطبقة الرأسمالية أن تحجب نظام الإنتاج المنظّم اجتماعياً، الذي كان ركيزة وحافزاً لتداول السلع، حجبت طبقة البلاط المترفة الموقع المادي المرتبط بالاستهلاك، الذي كان ركيزة وحافزاً لتداول التحضّر. يتطلّب التواري خلف قناع كهذا فنّ استذكار الجسد.

فيما يتعلّق *بالاحتفالات* الجسدية، يمكننا العودة إلى تصرّفات النبلاء الفرنسيين في القرن السابع عشر الهادفة إلى إظهار مكانتهم المميزة في المجتمع. يقدّم لنا الكونت «دو سان سيمون» صورة المجتمع الفرنسي في عصره بشكل منهجي في كتابه بعنوان «خطط حلقة دوق بورغوني لتقويض خطط لويس الرابع عشر» (Projets de Gouvernement du duc de Bourgogne) لعام 1714-1715، وبشكل سردي في كتابه بعنوان «المذكّرات» (Mémoires).[142] كان ذلك مجتمع «تراتبية» اجتماعية أو «وضع اجتماعي» منظّم بشكل صارم، ومجتمع تسلسل هرمي يتميّز بكرامات وسمات يجب الالتزام بها من ناحية الألقاب والرتب والرموز. حيث يقدّم «سان سيمون» وصفات طويلة ودقيقة تتعلّق بالسلوك الطقسي: من هو الذي «يمدّ يده أولاً للمصافحة»، أو من لديه الحقّ في مواقف معينة بالجلوس في أماكن معينة، واستخدام

(142) Comte de Saint-Simon, *Projets de Gouvernement du Due de Bourgogne* (1714- 15), ed. P. Mesnard (Paris, 1860) and *Memoires* (London, 1788).

العربات، وحمل الأسلحة، وارتداء الأزياء. تخدم هذه الوصفات أهدافاً تتعلّق بنشوء جدال حاد. كان هدف هذا المشاريع عبارة عن ردّ فعل بشكل مُعلن. حيث كان الشرف الأعظم في المجتمع الهرمي منسوباً إلى السلاح حتى القرن السادس عشر. لكن بدأت مهنة القاضي تحظى تدريجياً بشرف أعلى من حمل السلاح، منذ فترة حكم «هنري الرابع» على الأقل؛ حيث أصبحت عباءة القاضي المكافئ الاجتماعي للسيف. وفي عصر «لويس الرابع عشر»، نال الكثير من الناس درجة النبالة من خلال ممارسة مهنتهم: الأدباء والرسامون والنحاتون والمعماريون والأدباء والجراحون والكيميائيون وعلماء النبات، كما تم الاعتراف بمنزلة التجارة. كان «سان سيمون» يكره «عهد البرجوازية الحقيرة» وعملية «منح النبالة ميكانيكياً». وجادل بأنه لا ينبغي منح النبالة إلا للأعمال المتعلّقة بالأسلحة والخدمة العسكرية الطويلة. ويجب إعادة تأكيد فكرة الشرف كمبدأ للتصنيف الاجتماعي، وكان مقرراً أن يتم ذلك من خلال إعادة تعزيز الطابع العسكري الأساسي للنبلاء.

يتشكّل التصنيف الاجتماعي، عبر «نظام» مقسّم وفقاً «للممتلكات»، من تسلسل هرمي لدرجات تتميز كل درجة منها عن الأخرى، وتُنظّم وفقاً للشرف والرتبة الاجتماعية والتقدير المنسوب إلى الوظائف الاجتماعية التي لا يمكن أن يكون لها أية

صلة بإنتاج السلع المادية.[143] ويوافق جميع المؤلّفين على فكرة النبالة المتأصّلة في الشخص، ويُصرّ مؤلّفو القرن السابع عشر تحديداً على أنها تنتقل بالوراثة. فلكي تحضر في البلاط، من الضروري من حيث المبدأ أن تنتمي إلى طبقة النبلاء القديمة. ومنذ عام 1732، كان من الضروري إثبات ثلاثمائة عام من النبالة العسكرية دون بداية معروفة؛ وفي عام 1760، كان الحصول على هذا الامتياز يتطلّب من الشخص أن يُثبت انتماءه إلى عائلة نبيلة تعود إلى عام 1400. وكان «علم الأنساب» الذي يحفظ المكانة الاجتماعية الحقيقية للبشر، والأسباب التي تؤهّلهم للتحالف أو عدم التحالف مع هذه العائلة أو تلك، يحظى بتقدير كبير. أراد «سان سيمون»، بازدراء إلى حد ما، إظهار فكرة أن «لويس الرابع عشر» قد طبّق بسبب جهله «ما جعله يقع في أبشع السخافات علناً»، وطرح لإثبات هذا الجهل مثالين اثنين، هما أن الملك لم يعرف بأن «رينيل» (Renel) ينتمي إلى عائلة «كليرمونت غاليراند» أو أن «سانت هيريم» ينتمي إلى عائلة «موتمورين»، وتعامل معهما وكأنهما من رتب اجتماعية متدنيّة، وأنه حتى بعد تبرئته من خطئه مع «سانت هيريم»، كان ينبغي أن يُشرحَ له «ما كانت عليه تلك العائلتان، لأن اسميهما لم يكونا يعنيان أي شيء بالنسبة إليه».[144]

(143) See R. Mousnier, *Social Hierarchies: 1450 to the Present* (tr. P. Evans, London, 1973); and R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789* (Paris, 1974).
(144) M. Proust, *Remembrance of Things Past* (tr. C. K. Scott Moncrieff and T. Kilmartin, London, 1981), vol. III, p. 1006.

ويقول «لا روك» (La Roque)، بشيء من الورع، «كل رجل يعود بمنبته إلى أشخاص عظماء لامعين، يشعر دوماً في أعماق قلبه بدافع معيّن يحثّه إلى محاكاتهم: وهي ذكريات تحثّ على العمل الجيد والسعي إلى المجد».[145] ويقول «لا برويير» (La Bruyère) ساخراً، إذا رغب رجل البلاط بالحفاظ على سذاجته في الرتبة التي ادعاها لنفسه، «عليه أن يتحدّث مع الجميع، بأساليب مختلفة، عن سلالته وفرعه واسمه وشارة نبالته»[146].[147] ربما يكون علم الأنساب ملفّقاً؛ لكن امتيازات هؤلاء النبلاء كانت تُحال بطرق مختلفة إلى أسلاف تعيش إنجازاتهم ومزاياهم في الدم. لم يكن هناك شيء يوضح بشكل أكبر إلى أي مدى كان من الضروري ادعاء الشرف في مجتمع الطبقات، ليس بالإشارة إلى فائدة الوظائف المؤدّاة، بل بالإشارة الواضحة إلى ذاكرة المجتمع، أو ذاكرته الظاهرية على الأقل.

بينما تشير مصطلحات مثل «نسبي، فرعي، اسمي، شارة نبالتي» بإصرار إلى الصفات المتأصّلة لمدّعيها، فهي تعبّر عن تلك الصفات بشكل مثالي؛ إنها تلمّح بأسلوب أثيري إلى شيء مادي واضح ومباشر: إنها تشير إلى الدم. إذ أن قيمة الدم هي العلامة؛ ربما يُشير

---

(145) La Roque, *Traite de la Noblesse* (Paris, 1735), Preface, quoted in Mousnier (1974), p. 101.

(146) إن "شارة النبالة" هي جزء أساسي من نظام الرموز الوراثية الذي يعود تاريخه إلى أوائل العصور الوسطى في أوروبا، حيث كان يُستخدم لتحديد الهوية في المعركة (المترجم).

(147) La Bruyere, *Characters* (tr. J. Stewart, Harmondsworth, 1970), p. 133

أحدهم إلى أسلافه بأنهم سفكوا دماءهم بطريقة معينة، ويشير إلى نفسه بأنه من الدم ذاته. إن التمايز في تراتبية الوضع الاجتماعي، ونظام تحالفات الزواج، وقيمة النَسَب النبيل، كلها أشياء تُظهرُ أن الرابطة الدموية أمرٌ بالغ الأهمية في آليات السلطة ومراسمها. ويقول «فوكو»، هنا تتحدّث السلطة *من خلال* الدم؛ فالدم حقيقة ذات وظيفة رمزية.[148] النبالة الحقيقة هي «عرق». لكن إذا كان الدم يُثبت الانتماء إلى مجموعة قديمة، فيجب أيضاً أن يظهر ذلك الانتماء بشكل واضح. يتم إظهارها من خلال الامتيازات والدعوات الاحتفالية الطقسية.

قامت الحياة في البلاط الفرنسي على طقوس التمييز والشرف. وكان روتينها اليومي يتبع تسلسلاً عاماً ثابتاً.[149] بدأ ذلك «*بالرافعة المَلَكيّة*» التي أدّى فيها الملك صلواته علناً؛ وارتدى ملابسه علناً، وسار إلى القدّاس مع حاشيته، وتناول العشاء علناً؛ وسمح لبعض أفراد حاشيته بممارسة نشاطاته الترفيهية في الصيد وزيارة الإسطبلات والحدائق، ورحّب بزوار البلاط جميعاً بمزيد من وسائل الترفيه المسائية الرسمية، وأنهى اليوم علناً على *الأريكة المَلَكيّة*. وكان هذا التسلسل الطقسي الاحتفالي اليومي مفصولاً عن

(148) M. Foucault, *Power/Knowledge* (selected interviews and other writings, ed. and tr. C. Gordon, Brighton, 1980), p. 147.

(149) See R. Hatton, 'Loiiis XIV. At the Court of the Sun King', in A. G. Dickens (ed.), *The Courts of Europe: Politics, Patronage and Royalty, 1400-1800* (London, 1977), pp. 233-62.

عمل الملك السياسي المباشر بصفته حاكماً، وعن حضوره اجتماعات المجلس ومناقشاته مع الوزراء بشكل فردي. لم تقدّم الحاشية نصائح للملك بصفته حاكماً؛ بل كان العرض الرسمي لوجودهم في البلاط شاهداً طقسياً على رابطة الدم التي تجمع حقّه في الحكم وحقّهم في الرتبة. كما أُثبِتَ تفوّقهم الاجتماعي من خلال العديد من الامتيازات. أن تكون جزءاً من الروتين اليومي *لرافعة* الملك *وأريكته*، وتنتظره على مائدة العشاء، وتلعب البليادرو معه، وترافقه في الصيد وفي جولاته في أراضي فرساي، هي تكريمات ذات قيمة مرتفعة. ويحظى بالشرف أيضاً من يحضر الأمسيات الترفيهية في الشقق السكنية التي تُقام عدة مرات أسبوعياً، مع الموسيقى والرقص ولعب الورق وغيرها. ويبقى الشرف الأكبر محفوظاً لمجموعة الرابطة الدموية المقيدة في البلاد، أي مجموعة «دوقات باريس». إذ يُسمح لهم وحدهم دخول ساحات القصور على ظهور الخيل أو في العربات؛ ولهم الأولوية في حالات المعمودية والزواج والجنازات والولائم الملكية بعد ***أمراء الدم*** طبعاً؛ كما يضعون توقيعهم على عقود زواج أبناء الملوك بعد أمراء الدم؛ ويخاطبهم الملك بصفة «أبناء العم»، ولهم الحقّ بالحصول على ألقاب مشرّفة مثل «مونسنيور» و«فوتر غرانديور»؛ وهم وحدهم من يستطيع ارتداء التاج الدوقي والمعطف الدوقي؛ ويدخلون البرلمان حاملين سيوفهم، ويجلسون في مواقع مرتفعة، وأول من يُسمح لهم بالكلام. هذه الامتيازات الاحتفالية عبارة عن استذكار للجسد، وتذكير دائم بتراتبية «الوضع الاجتماعي».

تظهر الهوايات الطقسية الاحتفالية الانتماء إلى مجموعة قديمة بطريقة لا تقلّ عن الامتيازات الطقسية الاحتفالية. وتمثّل هذه الهوايات استثماراً للوقت والمهارة في شكل من أشكال رأس المال الرمزي: فالأشياء التي تتمتّع بأكبر قوة رمزية هي التي تعبّر عن سمات مالكها الأصيلة من خلال إظهار الجودة المطلوبة للحصول عليها.[150] تكون الأشياء ذات رأس المال الرمزي، وليس رأس المال المالي، حبيسة تاريخ الحياة بأكمله، وبالتالي حبيسة ذاكرة أولئك الذين يمتلكونها. لأن جزءاً من المغزى الدقيق لهذه الممتلكات أنه لا يمكن إدارتها من خلال عيش حياة مستقلّة عن المطالب المحددة لما هو مُمتلك. وجزء من هدف هذه الملكيات أيضاً ألا تكون مستقلّة عن السياق الماضي الذي امتُلِكَت فيه. إذ يجب أن تبقى الأشياء التي تشهد على النبالة أشياء لا يمكن الحصول عليها بالوكالة أو على عجل. ليس المقصود بامتلاك قصر أو منزل ريفي استعراضاً لإنفاق المال؛ على المرء أيضاً أن يكتسب مهارة تعبئة النبيذ الفاخر وتذوّقه، وأسرار صيد السمك، ومهارات البستنة، ومعرفة الصيد. فهذه كلها كفاءات قديمة لا يمكن تعلّمها بسرعة، ولا يمكن أن يستمتع بها إلا أولئك الذين يمضون وقتاً طويلاً في تعلّمها، وهي تعبّر عن الاهتمام بأشياء تدوم. وهذا يتطلّب أن يشغل المرء وقته بطرق طقسية وليس طرقاً اقتصادية. وهكذا تؤكّد

(150) On the concept of symbolic capital see P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the judgement of Taste* (tr. R. Nice, London, 1984

الهوايات الطقسية مبدأ النقل الوراثي بطريقة رسمية لكنها ليست أقل وضوحاً من الامتيازات الطقسية.

تكون طقوس الجسد وخصائصه وتقنياته موجودة على مدى مجال واسع من الاحتمالات، وهي تمتدّ من الرسمي إلى غير الرسمي إلى حد ما. وهذا كله يتطلّب ذاكرة معرفية بطرق مختلفة. وهكذا تذكّر الطقوس الجسدية، الشبيهة بتلك التي تجسّدت في آداب بلاط فرساي، من يؤدّيها بنظام الشرف والانتقال الوراثي باعتباره المبدأ المنظّم للتصنيف الاجتماعي. إن روابط الدم مؤشرات معروفة من الناحية المعرفية، ويُعاد تذكّرها من خلال العرض المتقن الواضح للامتيازات والهوايات التي تفقد معناها لولا الإشارة المستمرّة إلى هذا المبدأ. إذ يرسّخ العرض الطقسي للحضور في البلاط العلاقة بين تنظيم البلاط وتصنيف العلاقات الاجتماعية، حيث يكون السلوك في البلاط أحد أشكال التمثيل الثقافي ونظام التذكّر. كما تذكّر السمات الجسدية، المشابهة لحالة تطوّر آداب المائدة في مطلع أوروبا الحديثة، من يمارسها بمجموعة القوانين التي تحدد السلوك «المناسب» والتحكّم بالشهية؛ حيث يجب فهم «الشهيّة» هنا من ناحيتين، أولاً بالمعنى الحرفي، وثانياً بالامتداد المجازي للبنية الكاملة للحساسية الفردية والسيطرة المؤسساتية. وتُنكِرُ قواعد إضفاء طابع نمطي الحقيقة المادية للأشياء المستهلكة وعملية استهلاكها. وتعبّر قوانين النمط المناسب، من خلال أدائها، عن التمايز الخاص التاريخي والاجتماعي بين التحضّر والحالة الطبيعية. وأخيراً، لن يكون هناك وجود

لتقنيات الجسد، المشابهة لتلك التي يمثّلها السلوك الإيمائي للإيطاليين الجنوبيين التقليديين، دون أن يكون لدى مؤديها ذاكرة معرفية بالمعجم الاجتماعي. تُعتبر هذه المفردات الإيمائية، التي تشمل مئة وخمسين مادة على الأقل، نظاماً مرجعياً. ويتم توضيح الأشياء والأفكار، المشار إليها بمصاحبة كلمات، من خلال مخزون من الحركات المؤدّاة بشكل أتوماتيكي.

في كل حالة من هذه الحالات يتم تذكير المؤدين بشيء ذي محتوى معرفي. لكن في كل حالة من هذه الحالات أيضاً، يتم تذكيرهم بهذا الشيء من خلال الأداء. تتطلّب الممارسات الجسدية للنوع المحدد ثقافياً تجميعاً من الذاكرة المعرفية وذاكرة العادة. فالأداء المناسب للحركات المحتواة في مخزون المجموعة لا يذكّر المؤدّين بأنظمة التصنيف التي تعتبرها المجموعة ذات أهمية؛ إذ يتطلّب أيضاً تدريباً على ذاكرة العادة. وفي طرق الأداء، تُعتبر التصنيفات الصريحة والأحكام السلوكية مُسلّمات بقدر ما يتمّ تذكرها باعتبارها عادات. وبشكل دقيق، بما أن ما يؤدّى في الواقع هو شيء اعتاد عليه المؤدّون، سيحظى المحتوى المعرفي لما تختزنه المجموعة في تمارينها المشتركة بمثل هذه القوة المقنعة المستمرّة.

3

لا يكفي تحديد أنماط السلوك التي تندرج تحت فئة الممارسات المدمجة وتصنّيفها؛ بل نحتاج تحديداً إلى معرفة كيفية دمج هذه الممارسات. أي نحتاج إلى فهم خصائصها المرتبطة بالعادة.

خذ بعين الاعتبار سلوك شخصية «سانت لوب» كما أشار إليها الكاتب «مارسيل بروست» في روايته:

من جهة أخرى، هناك لحظات رأيتُ فيها «سانت لوب» شخصية أكثر عمومية من شخصيته، إنها شخصية «الرجل النبيل» المشابهة لروح متجسّدة فيه، وتحرّك أطرافه، وتقود إيماءاته وأفعاله؛ عندئذٍ، في لحظات كهذه، ومع أنني برفقته، أكون وحدي كما ينبغي أن أكون أمام مشهد طبيعي أستطيع أن أفهم تناغمه. لم يكن أكثر من شيء سعيت بتأملاتي الخاصة لاستكشاف خصائصه. يا لفرحتي في استكشاف هذا الكائن الموجود مُسبقاً، هذا الكائن العميق، هذا الأرستقراطي الذي كان على وجه التحديد نقيض ما يطمح «روبرت» بأن يكون عليه، لكنها كانت فرحة العقل وليست فرحة المشاعر. في المرونة الأخلاقية والجسدية التي أضفت على صفاته الحميدة المزيد من الحكمة، وفي السهولة التي قدّم فيها عربته لجدتي وساعدها على ركوبها، وفي الخفّة التي أحضر بها عباءته من الصندوق ووضعها على كتفي عندما اعتقد أنني أشعر بالبرد، من هذا كله لم أشعر فقط بالمرونة الموروثة للصيادين الأقوياء الذين كانوا على مدى أجيال أسلاف هذا الشاب الذي لم يكن لديه أية ادعاءات سوى الذكاء، وازدرائهم للثروة التي كان يستمتع بها، بالإضافة إلى أنها مكّنته من الترفيه عن أصدقائه ببذخ كبير، وجعلته يُمطرها عند أقدامهم بنوع من اللامبالاة؛ بل شعرت أيضاً باليقين أو الوهم في أذهان أولئك السادة العظماء «المفضّلين على الآخرين»، الذين يعود الفضل إليهم في أنهم لم يتمكّنوا من نقل

ذلك القلق إلى «سانت لوب» لإظهار أن ذلك الشخص «جيد مثله مثل الرجل الآخر»، وشعرت بالخوف من أن يبدو مجتهداً جداً وهو ما كان بريئاً تماماً منه، والذي يشوّه أكثر أنواع التحضر العامة صدقاً بكثير من الصلابة والحرج.(151)

حتى لو استبعدنا منطقياً من هذا الوصف العجرفة الاجتماعية التي تحرّكها، ونظرية الخصائص الموروثة المحتواة فيه، واعتبرنا المقطع قدر الإمكان دقيقاً كما تم وصفه، سيشعر القارئ بالتأكيد أنه يتضمن عنصراً دقيقاً وعادلاً. فالسمة التي أودّ التركيز عليها في هذا المقطع هي الطابع المتجسد للموضوع الموصوف. عُرضت معظم عناصر سلوك الشخصية وصفاتها التي تم الثناء عليها إما بشكل مباشر من ناحية أشكال الحركة الجسدية وطرق التعبير، أو بطرق أخرى عادة ما يمكن تحديدها جزئياً على الأقل عن طريق مثل هذه التعبيرات الجسدية. وهكذا فإن شيئاً مثل «روح متجسّدة فيه وتحرّك أطرافه» و«تقود إيماءاته وأفعاله»، تظهر في «الرشاقة الأخلاقية» والجسدية التي منحت لطفه الكثير من البركة، بمساعدات قدّمها «بسهولة» و«خفّة»؛ فهذه الإنجازات التي قدّمها «بسهولة» و«خفّة» تدفع المشاهد «مارسيل» إلى مقارنتها مع «الصلابة» و«الحرج» التي لاحظها ضمن ما أسماه «التحضّر العام». الكلمات والعبارات المتراكمة مستمدّة أساساً من

---

(151) M. Proust, *Remembrance of Things Past* (tr. C. K. Scott Moncrieff and T. Kilmartin, London, 1981), vol. I, pp. 791-2.

الانطباعات التي كوّنها «مارسيل» عن «سانت لوب» في سياق حضوره الجسدي.

لا يثير سلوك «سانت لوب» إعجاب «مارسيل» بفضل السمات التي توضحت من خلاله فقط؛ إن ما دفع مارسيل إلى التعليق على تلك الصفات تحديداً هو حقيقة أن «سانت لوب» يرغب، عن وعي، بالتنصّل من بعض خصائص حياة الأرستقراطي. ويرينا بروست أن الانطباع الأولي يكذّب هذا الإنكار الواعي. إذ يكمن ما أحدثه «سانت لوب» من سلوك مثير للإعجاب، جزئياً على الأقل، في التناقض بين مفهوم السلوك (*الأرستقراطي الذي كان على وجه التحديد نقيض ما يطمح «روبرت» بأن يكون عليه*) والسلوك نفسه (*إنها شخصية «الرجل النبيل» المشابهة لروح متجسّدة فيه، وتحرّك أطرافه، وتقود إيماءاته وأفعاله*). يظهر هذا التناقض بين مفهوم عام وممارسة سلوك معين على شكل تناقض بين «السهولة» «الطبيعية» و«السهولة» «القسرية». يُنظر إلى السهولة الأولى على أنَّها طبيعية بسبب أسلوبها العفوي وتدفّق أدائها المنتظم المتعادل. وينظر إلى الثانية على أنها قسرية بسبب الحضور الواضح في هذا السلوك الهادف إلى إظهار سهولة «الملاحظات الزائفة» باعتبارها مجرّد إشارات على أسلوب التصرّف: إشارة قلقة لما يُعتبر معيار سلوك مشروع، وعدم ارتياح حول الطريقة الصحيحة التي يجب اعتمادها، واحترام القواعد الثقافية المُعترف بها وليس المعروفة. إن الهدف من ملاحظة التناقض بين سهولة الأسلوب التي تُسمّى طبيعة، وسهولة

الأسلوب التي تُسمى قسرياً هو أنه لا يمكن التعبير عن هذا التناقض بشكل مناسب بالقول إن نوعي السلوك يتبعان شيفرتين مختلفتين، أو بالقول إن أحدهما يتبع شيفرة سلوك دقيقة وبينما يتبع الآخر شيفرة سلوك مقيدة. تبيّن لنا ملاحظة مارسيل لسلوك «سانت لوب» أنه لا يمكن لأية فكرة عن شيفرة طرق الأداء الجسدية، مهما تخيّلنا تفاصيل هذه الشيفرة، أن تفهم العنصر الموصوف عندما يكون هذا العنصر الموصوف هو ممارسة سلوك جسدي. ومن ناحية التمييز الأساسي، لا يشير «بروست» هنا إلى الإمكانيات التي يُحتمل أن توفّرها الشيفرة المعينة، بل يشير إلى التباين شديد الاختلاف بين القدرة على التعرّف على الشيفرة، والقدرة على دمجها.[152] يذكّرنا وصف بروست بأننا نحكم على شيفرة الممارسة الجسدية بأنها تُدرَكُ، أو تُدمج، من الانطباعات التي نشكّلها عن الأشخاص بحكم حضورهم الجسدي وأفعالهم. إن الانطباعات التي يخلقها التشكيل المادي والحمل الجسدي هي تلك

---

(152) On the distinction between 'knowing' and 'recognizing' see further P. Bourdieu, 'Remarques provisoires sur la perception du corps', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 14 (1977), pp. 51-4; Bourdieu, 'La production

de la croyance: contribution a une economie des biens symboliques', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 13 (1977), pp. 3-44; P. Bourdieu and J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (tr. R. Nice, London, 1977); Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (tr. R. Nice, London, 1977); Bourdieu, *Distinction* (tr. R. Nice, London, 1984).

المظاهر عن الشخص الأقلّ عرضة للتعديل الإرادي، لذلك تُعتبر دلالة على «الطبيعة» المُعتادة للشخص.

تنبعُ مرونة حركة «سانت لوب» من ثقته بأنه قادر على تمثيل الجسد الشرعي اجتماعياً، وقادر بالتالي على فرض المعايير التي يُرى جسده من خلالها بحيث يقبله الآخرون. إنه جسد شخص لديه عادة إصدار الأحكام. لذلك غالباً ما تلجأ النزاعات السياسية إلى الرسوم الكاريكاتورية البصرية، لتعمل على تشويه صورة أجساد الحكام؛ حيثُ يشوّه الرسم الكاريكاتوري للسخرية من عملية فرض سلطة متجسّدة. إنها نسخة من سلطة لا يجسّدها «سانت لوب» من خلال تنفيذ الشيفرة ميكانيكياً أو من خلال التطبيق الدقيق للقواعد التي تُفسد التأثير المثالي، بل يجسّدها من خلال السهولة المرموقة في أدائه العملي. والقدب المقابل لسهولة «سانت لوب» هو إحراج البرجوازية الصغيرة. وهذا ينشأ من شعور المرء المستمرّ بالفجوة بين جسده الشرعي اجتماعياً وجسده الحقيقي الذي هو عليه. مع عدم قدرة المرء على تجسيد نموذج مُعترف به، يحاول عبثاً أن يعوّض عن هذا العجز عبر نشر مؤشّرات تنمّ عن السيطرة الجسدية. لذلك تتميز تجربة البرجوازية الصغيرة في العالم بالخجل وعدم الارتياح: الخجل من أولئك الذين يشعرون بأن أجسادهم تخونهم، ويقدّرون أجسادهم، إن جاز التعبير، من الخارج ومن خلال عيون الآخرين الذين يقيّمونهم، ويراقبون ممارساتهم ويصحّحونها. هذه عادة أداء أيضاً؛ لكنها ممارسة اعتيادية للجسد في حالة عدم الارتياح، وبوجود مصدر دائم

للإحراج، وفي مناسبة ملموسة للغاية لتجربة الصدع بين الجسد الذي قد يرغب المرء بالحصول عليه، والجسد الذي يراه في المرآة: ذلك الصدع الذي يتذكره المرء دوماً من خلال ردود أفعال الآخرين، ومن خلال عملية المراقبة الذاتية التي يرى من خلالها ويحاول تصحيح رأب الصدع بين الجسد الشرعي والجسد الذي يمتلكه.

لنأخذ الآن فقرة أخرى توصفُ فيها المصاعب التي تواجه أحدهم في مرحلة مبكّرة من تعلّم عزف موسيقى الجاز على آلة البيانو:

لم تكن الموسيقى لي. كانت تصدحُ في كل مكان حولي. وكنت في وسطها كوافد جديد ضائع وجد نفسه فجأة وسط دائرة مرورية في مدينة مكسيكو سيتي، دون أي شيء فكاهي خاص في موقف كهذا.... بدأت أصعد بمسار سريع متقطّع عصبي، ثم ظهر المقطع الثاني، وكان عليّ أن أعود إلى منتصف لوحة المفاتيح، لأعيد ذلك الشيء الذي أعرف كيفية القيام به بشكل جيد، ثم جاء مقطع آخر. كانت يدي تتنقّل من موقع إلى آخر وكأن «شابلن» يعزف على الآلة بالمفكّات الميكانيكية.... كان من الضروري أن ألقي نظرة بين الحين والآخر كي لا أغفل عن لوحة المفاتيح، ولتحقيق القفزات الكبيرة اللازمة للانتقال من جزء إلى آخر، وهي نظرة تجعلني أشعر بأنني



محموم، وتشبه البحث عن مكان لإيقاف السيارة بسرعة هائلة. كانت الموسيقى خارج سيطرتي فعلاً. [153]

هذه واحدة من فقرات عديدة يحلّل فيها «ديفد سودنو» (David Sudnow) محاولاته تعلّم عزف موسيقى الجاز على مدى خمس سنوات، حيث أُتيحت له خلال تلك الفترة فرص كثيرة للتأمّل في إخفاقاته فيما يسمّيه بعبارته الرائعة، «إدارة السلوك المُرتجل». حيث يوضحُ، من خلال ملاحظة التفاصيل الدقيقة لحركات جسده، كيف ينبغي تطوير مجموعة كاملة من المهارات الواسعة، والطرق المنسّقة للنظر والحركة والوصول والتفكير، إذا أراد أن يكون قادراً على أداء تتابع صحيح للجمل الموسيقية. تأمّل في هذا العنصر الأحادي في مقطوعة موسيقية: لدينا الوتر «آ» والوتر «ب»، تفصلهما مسافة على طول لوحة المفاتيح. لكي تنقر على الوتر «آ» يجب أن تكون يدك مضغوطة بإحكام، ولتنقر على الوتر «ب»، يجب أن تمدّ يدك بشكل أكبر. ولتنقر على الوتر «آ» عليك محاذاة جسدك مع لوحة المفاتيح بالطريقة التي تجلس فيها إلى آلة كاتبة. ولتنقر على الوتر «ب» عليك أن تضبط محور يدك بما يتناسب مع لوحة المفاتيح، بحيث يصل إصبعك الصغير إلى مسافة تبعد عن مركز الجسم أكثر من الإبهام. وليس عليك أن تتجاوز المسافة بين «آ» و«ب» فحسب؛ بل يجب أن تجتازها تلقائياً وبطريقة محددة.

---

(153) D. Sudnow, *Ways of the Hand: the Organization of Improvised Conduct* (London, 1978), pp. 30-3.

وإذا كنت تريد الانتقال بشكل صحيح من «آ» إلى «ب»، فلا ينبغي أن توجّه يدك أو جسدك كله من البداية نحو الموقع «ب» فحسب؛ بل ينبغي على يدك أن تستعدّ، طوال فترة رحلتك، على الهبوط بشكل صحيح عندما تصل إلى «ب»، وبالإيقاع الصحيح. عندما تحرّك يدك من «آ» إلى «ب»، عليك إتمام مسار ناعم لتغيير شكل اليد؛ حيث يجب أن تتم التعديلات الدقيقة اللازمة كلها تلقائياً وفي الوقت ذاته ضمن إعادة تشكيل مناسبة ليدك، وبإعادة ضبط طفيفة لجسدك.

ينقل المبتدئ يده من «آ» إلى «ب» دون أي تناغم. ينقر على الوتر «آ» ثم يمضي إلى «ب» دون أن يصل إليه بالطريقة الصحيحة في البداية، أي دون الانتقال إلى «ب» بإيقاع بصحيح. وقبل أن يصبح المبتدئ ماهراً في عزف السلّم الموسيقي، كان يلاحق لوحة المفاتيح وينقر عليها فتتردّد أصابعه ولا تصل إلى مكانها المناسب. فهو يشعر باستمرار بنوع من ***الانفصال*** بين «هي» العائدة إلى آلة البيانو و«أنا» العائدة للعازف. أما العازف الذي وصل إلى مستوى أعلى بقليل، فيعزف مقطعاً سريعاً متعرّجاً بشكل معقّد، لكنه سيقترب كثيراً من الحالة الصحيحة مع تكراره للعملية، لكنه يُخطئ العلامة قليلاً؛ سوف ينشأ لديه شعور «بالنضال من أجل تحقيق الوضع الصحيح»، سيبدو «أشبه بشخص يحاول أن يقول شيئاً ما». ويقترح «سودنو» عدداً من المقارنات لتحديد عدم التناغم هذا. تنتهي الارتجالات الفاشلة بالطريقة ذاتها التي تحدث عندما يُتقن المرء مهارة معقّدة للمرة الأولى، مثل ركوب الدراجة أو التزلّج؛

حيث تُخفقُ في محاولة الحفاظ على إدارة سهلة للمهارة، وتُكافح للبقاء في حالة التوازن، وتستمرّ بالسقوط، لكنك تتابع بعد ذلك عدة دورات على دوّاسات الدرّاجة، وبشكل مفاجئ تقريباً، بحيث تبدو الدرّاجة وكأنها تنطلق من تلقاء نفسها، وتحاول المحافظة على توازنك، وهنا يحدث ***الانفصال*** الذي تحدثنا عنه. وتذكّرنا محاولات الارتجال هذه بارتباك «شارلي شابلن» على خط التجميع في فيلم «*الأزمنة الحديثة*» (Modern Times). حيث يحمل الحزام الناقل باستمرار مجموعة متواصلة من الصواميل والمسامير المراد ربطها؛ يمسكُ «شابلن» بمفتاحين ميكانيكيين في يده، ويتأخر عن الوقت اللازم، ويندفع للحاق بالمسامير والصواميل بسرعة أكبر لكي يستمرّ بالعمل، ويخطئ واحداً أو اثنين لأنه يتصرّف بشكل مسعور، ثم يُطردُ بطريقة غبية. إن الفرق بين محاولة عزف موسيقى الجاز بشكل مفكّك، ومعرفة ماهية العزف الناجح، يشبه الفرق بين «محاولات المتحدث الذي يعاني من فقدان القدرة على الكلام أو التأتأة أو المصاب بتلف دماغي أو محاولات شخص أجنبي جديد بناء جملة سلسة»، و«الكلام المتدفّق لطفل طبيعي يبلغ عامه الثالث».

ما الذي يعنيه الوصول إلى حالة الكلام المتدفّق؟ يعني أن البحث عن الملاحظات، والسعي لإيجاد ما يمكن التعرّف عليه وفهمه بصرياً أصبح زائداً عن الحاجة. وهذا يعني أن العازف قد اكتسب شعوراً مُدمجاً بمواقع مفاتيح البيانو ومسافاتها وطرق النقر عليها من موقع جلوسه الاعتيادي إلى آلة البيانو. لكي تتمكن من الجلوس إلى آلة

البيانو والحصول على توجيه أولي بأدنى لمسة «في أي مكان» من لوحة المفاتح؛ ولتضع إصبعك بدقة على بقعة تبعد مسافة «قدمين» إلى اليسار، حيث لا يصلح ارتكاب خطأ بمسافة نصف بوصة أو حدوث خطأ في مستوى الضغط عن الوصول إلى المفتاح المحدد؛ وللانتقال «سبعة عشر بوصة» أخرى وعزف نغمة أخرى بالدقّة ذاتها؛ وللانتقال «ثلاث وعشرين بوصة» أخرى بالدقّة ذاتها؛ لتنفيذ هذه الحركات كلها بالسرعة والتلقائية التي تفعلها عندما يُطلب منك لمس أذنك أو ركبتك، حيث تقوم بتحريك يدك إلى أذنك أو ركبتك بأقصر طريق دون الحاجة إلى التفكير بالوضع الأولي ليدك، أو لأذنك أو للمسافة بينهما؛ لتكون متآلفاً مع تضاريس اليدين ولوحة المفاتيح التي أصبحت مألوفة بشكل وثيق بالنسبة لك مثل تآلفك مع لسانك وأسنانك: لتفعل ذلك كله، وتكون متقناً لجميع المهارات التي يمتلكها أي عازف مؤهّل لموسيقى الجاز، يعني أن تكون لديك معرفة اعتيادية في متناول اليد - ويمكن للمرء أيضاً أن يصفها بحالة «تذكّر»؛ وهذا يعني، من منظور «سودنو»، أن يكون لديك «طريقة متجسدة لإتقان المسافات» التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال «تدريب طويل على الدمج».[154]

يمكننا من خلال ما تعلّمناه من مثالي «بروست» و«سودنو»، وضع فرضيات عامة محددة حول طبيعة العادة من حيث تأثيرها على الممارسة المُدمجة.

---

(154) Ibid., pp. 12-13.

العادات هي أكثر من مجرّد قدرات تقنية. عندما نفكّر في سلوك اعتيادي مثل المشي والسباحة والحياكة والكتابة، نميل إلى التفكير في العادات باعتبارها مهارات وقدرات فنيّة متاحة لنا بدرجات متفاوتة من التعقيد، لكنها متاحة بمعزل عن حبّنا أو كرهنا أو افتقارنا لأية صفات أخرى مثل الإلحاح أو الاندفاع أو التصرف العاطفي. ونعتبرها مهارات يمكن استدعاؤها للعمل عندما تكون الفرصة مواتية. ويرى «ديوي» أنه إذا أردنا تقدير موقع العادة المميز وقوّته في نشاطاتنا، فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار العادات السيئة مثل الإدمان على الكحول وتعاطي المخدرات والقمار وإهدار الوقت بلا فائدة. عندما نفكّر في عادات كهذه، سنتأثر بالدور الذي تلعبه الرغبة في السلوك الاعتيادي. حيث نلاحظ في هذه الحالة بوضوح كبير سيطرتها علينا والطريقة التي تدفعنا بها نحو مسارات معيّنة. تتطلّب هذه العادات ميلاً متأصّلاً للتصرّف بطريقة معينة، وهو دافع قوي بما يكفي ليقودنا بشكل اعتيادي لفعل أشياء نجبر أنفسنا على القيام بها أو نفضّل عدم القيام بها والتصرّف بطريقة تتناقض مع قراراتنا الواعية والرسمية أو تتجاوزها. ويرى «ديوي» أن هذه الميزة لا تتعلّق بفئة معينة من العادات السيئة؛ إذ أن خصائص هذه العادات السيئة هي بالتحديد، السمات الأكثر توجيهاً بين العادات كلها.[155] فهي تذكّرنا أن العادات كلها عبارة عن تأثّر عاطفي، كما توضح لنا

(155) W. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (London, 1922), pp. 24-5.

تأمّلات «مارسيل بروست» و«ديفد سودنو» في موضوع المهارات الاعتيادية: ذلك الميل المُسبق الذي يتشكّل من تكرار أفعال معينة هو جزء حميم وأساسي من أنفسنا، وتنشأ قوة هذه العادات من كونها جزءاً وثيقاً من أنفسنا.

العادة أكثر من مجرّد ميل. ويمنحنا مصطلح «عادة»، أكثر من مصطلح «ميل»، طريقة للإشارة إلى هذا النوع من النشاطات التي تجتمع فيها مجموعة من السمات لتشكيل ممارسة: نشاط مُكتسبُ يتأثّر بنشاط سابق؛ نشاطٌ جاهز للتجلّي العلني؛ يظلّ فعالاً بطريقة بطيئة حتى عندما لا يكون هو النشاط المهيمن بشكل واضح. وقد نختار كلمة «ميل» للتعبير عن ذلك كله، لكنها ستكون كلمة مضلّلة بعض الشيء. حيث يشير مصطلح «ميل» إلى شيء كامن أو محتمل، شيء يتطلّب حافزاً إيجابياً خارج أنفسنا حتى يُصبح فعّالاً. بينما ينقل مصطلح «العادة» إحساساً بالفعّالية والنشاط الذي يُمارسُ باستمرار. فهو ينقل حقيقة التدريب والتأثير الداعم للأفعال المكررة. هذه هي سمة العادة التي تنبثق من خلال النظر في المهارات التقنية التي تؤدي ممارستها إلى تشتيت الانتباه الواعي الذي نمارس أفعالنا من خلاله. فعندما نتعلّم المشي أو السباحة أو ركوب الخيل أو التزلّج أو الغناء، كثيراً ما نعيق أنفسنا بحركات غير ضرورية وملاحظات زائفة. وعندما نصبح ماهرين فيما تعلّمناه، تتطلّب الممارسة الحد الأدنى من العمل العضلي، وتنطلق من تلميح واحد. حيث ينسّق الجسد، من خلال التمرين، نطاقاً من الأنشطة العضلية بطريقة تلقائية، حتى يتراجع الوعي وتتدفّق

الحركة «لا إرادياً»، وتأخذ الأفعال مساراتها بسلاسة. وتوضح تصرّفات البهلوانات والمشعوذين نسخة متطرّفة عن ذلك، كما توضحها المهارات المرموقة التي وصفها «بروست» و«سودنو». لكن التمارين التلقائية يمكن أن تكون مبتذلة مثلما يمكن أن تكون مرموقة، ويمكن أن تكون خرقاء مثلما يمكن أن تتميز بالسلاسة والتناغم. إن تفاعلنا مع الأشياء هو ما يجعل نماذج استخدام الجسد متأصّلة وثابتة. هناك الحركات التلقائية التي يألفها الحرفيون، مثل الطريقة التي يمسك بها النجار المسحجة، ويستخدم بها الحائك النول، وهي حركات مألوفة للغاية لدرجة أنك إذا سألت عنها، سيقولون إن لديهم شعوراً بالإدارة السليمة للأداة بين أيديهم؛ وهناك طرق يُفرَضُ فيها العمل على آلة، أو في مكتب، وهي تعزّزُ بعض السلوكيات الوضعية التي نعتبرها «تخصّ» عامل المصنع أو عامل الياقة البيضاء. تُصبحُ المواقف والحركات التي تنمّ عن ذكريات اعتيادية مترسّبة في التشكيل الجسدي. يستطيع الممثل تقليد الانطباعات، ويستطيع الطبيب فحص النتائج.

قبل كل شيء، العادة ليست مجرّد إشارة. لقد خضعت التجربة المتجسّدة، التي تشكل الممارسات الاعتيادية جزءاً هاماً منها، مؤخّراً للإمبريالية المعرفية، وتم تفسيرها من حيث النموذج اللغوي للمعنى. ويتولّى المجتمع المتشكّل على صورة اللغة دور منح المعنى للأشياء المادية وسلوكيات الأفراد. والجسد الذي تم تخفيض قيمته إلى مستوى دلالة، يشير إلى التعبير عن الفئات العقلية بحكم كونه وسيلة قابلة للتكيّف للغاية. ويُنظر إلى مجازات النشاط

الجسدي، مثل مصطلح «سقوط»، على أنها تعبير عن المفهوم من ناحية الصورة الجسدية. ويهدف ذلك إلى رؤية الفهم كعملية يتم فيها إدراج الانطباع الحسيّ تحت فكرة معينة، والنظر إلى الجسد ككيان يحمل المعاني بشكل اعتباطي. لكن ظاهرة العادة، كما لاحظها «ميرلو بونتي»، يجب أن تدفعنا إلى مراجعة مفهومنا عن «الفهم» وعن «الجسد».[156] إن معرفتنا كيفية العمل على الآلة الكاتبة لا تعني أننا نعرف موقع كل حرف موجود على لوحة المفاتيح، ولا تعني أننا اكتسبنا منعكساً مشروطاً يُثيره كل حرف يأتي أمام العين. فنحن نعرف مواقع الأحرف على الآلة الكاتبة كما نعرف موقع أحد أطرافنا. ونتذكّر ذلك من خلال المعرفة الناتجة عن ألفتنا في الفضاء الذي نعيش فيه. قد تكون حركة أصابع مُستخدم الآلة الكاتبة قابلة للوصف، لكنها لا تشكّل لمُستخدم الآلة الكاتبة مساراً عبر فضاء يمكن وصفه، بل تكون بمثابة تنظيم معين لحركة المُستخدم. وفي هذه الحالة، لا تتطابق الممارسة ذات المعنى مع الإشارة؛ لا يمكن اختزال قيمة المعنى إلى مستوى علامة موجودة على «سويّة» منفصل خارج المجال المباشر لأداء الجسد. إن العادة عبارة عن معرفة وتذكّر في اليدين وفي الجسد؛ وجسدنا هو الذي «يفهم» من خلال تنمية العادة ورعايتها.

(156) M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (tr. C. Smith, London, 1962), p. 144.

تم الاعتراف منذ زمن طويل بأن ممارسات الدمج والتسجيل قد تكون موضوعاً لنشاط تفسيري. ويعود هذا الاعتراف على الأقل إلى فكرة «شلايرماخر» (Schleiermacher) عن التأويل العام. يُعتبر التفسير الآن هو الفهم الصريح الواعي للمعاني في ظل ظروف لم يعد يمكن الافتراض فيها أن فهم تلك المعاني عملية بدهية، بل يُنظر إليه باعتباره إشكالياً في جوهره؛ يُفترض هنا أن سوء فهم ما نسعى لتفسيره لن ينشأ من وقت لآخر فقط بل بشكل منهجي. ولا يرتبط نشاطنا التفسيري بأي موضوع معين؛ إذ تكمن وحدة التأويل في وحدة الإجراء الذي ينطبق على أي موضوع وأية ممارسة قادرة على حمل المعنى. الأعمال الفنية والمؤلفات الموسيقية والعروض المسرحية والأعمال الطقسية والعملات المعدنية والآثار والأدوات التي تعود إلى فترات ما قبل التاريخ، والتعابير الجسدية والإيماءات والوضعيات والحركات، هي أشياء تجعلها تأويلات «شلايرماخر» عناصر محتملة للنشاط التفسيري.[157]

على الرغم من أن الممارسات المُدمجة مُدرجة كمواضيع للبحث التأويلي من حيث المبدأ، إلا أن التأويل اتخذ التسجيل موضوعاً

(157) The classic accounts of this turning-point in the history of hermeneutics are to be found in H. -G. Gadamer, *Truth and Method* (London, 1975); E. Betti, 'Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre', in *Festschrift fur Ernst Rabel* (Tubingen, 1954), vol. II, pp. 79-168; E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubingen, 1967).

مميزاً له في الممارسة العملية. نشأت التأويلية من فقه اللغة؛ وعادت عبر تاريخها إلى فقه اللغة، أي إلى العلاقة مع التقاليد التي تركّز على نقل ما تم تسجيله، وعلى النصوص، أو بالحد الأدنى على نقل الوثائق والآثار التي تُعزى إليها السلطة لأنها تُعتبر مماثلة للنصوص، ولأنها تتشكّل على صورة النصّ أو بشكل مشابه له. لذلك كان «شلايرماخر»، وهو مؤسس نظرية عامة في التفسير، مُفسّر العهد الجديد، ومُترجمَ أفلاطون. وهكذا أكّد «ديلتاي»، الذي وضع نقد العقل التاريخي، أن خصوصية التفسير (Auslegung) تتناقض مع الفهم المباشر (Verstehen) في ظاهرة التثبيت عن طريق الكتابة، وبشكل أكثر عمومية، عن طريق التسجيل. وهكذا أشار «ريكور» (Ricoeur)، الذي شدّد على مركزية علم التأويل بالنسبة للعلوم الإنسانية بشكل عام، على فكرة أن الطابع الخاص للعمل المكتوب، الذي تعزو إليه التأويلات التقليدية قوة النموذج، يكمن في قدرته على تجاوز الظروف الاجتماعية المرتبطة بإنتاجه واستقباله، والانفتاح بالتالي على سلسلة محتملة غير محدودة من القراءات الراسخة اجتماعياً.(158)

كان التسجيل، ومن ثم النصوص، عناصر التفسير المميزة لأن نشاط التفسير نفسه أصبح موضوعاً للتفكير بدل أن تتم ممارسته في سياق معين. نشأ التفكير في ممارسة التفسير بصفته عملية تراكمية

(158) See P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (tr. J. B. Thompson, Cambridge, 1981), p. 91.

في الثقافة الأوروبية الحديثة نتيجة لمحاولات فهم ما تم تناقله من الماضي داخل تلك الثقافة؛ ولم يظهر نشاط التفكير بطريقة إشكالية على شكل محاولات لفهم الثقافات غير الأوروبية البعيدة جغرافياً إلا بعد ذلك، وبشكل ثانوي أيضاً. لقد تبلور إدراكنا الصريح، بأننا لا نستطيع تسليم التقليد إلا إذا تمكّنا من تفسيره، عندما لم تعد ممارسة تسليم الجوهر التقليدي للثقافة الأوروية عملية بدهية، وأصبحت فرصة لسوء الفهم المنهجي. وحدث ذلك لأن هذه المادة كان لها شكل معيّن. ما يتم تناقله على شكل نصّ داخل الثقافة ذاته لا يمكن تناقله بطريقة تشبه أي شيء آخر يصلنا من ماضي تلك الثقافة. يمكن للنصّ أن يعيش حياة خاصة به بعيداً عن منُتجه والمتلقّين له؛ إذ يتمتّع باستقلالية ثقافية نسبية. وترفع مثاليةُ الكلمةِ العناصرَ اللغويةَ إلى ما وراء نهائية الوجود الماضي وطبيعته المعرضة للزوال. إن ما تم تثبيته من خلال الكتابة يدخل في نطاق المعاني المتاحة للجمهور، حيث يمكن لكل من يستطيع قراءة هذه المخطوطات لاحقاً أن يمتلك حصّة في معانيها.

هذا هو الحال تماماً فيما يتعلّق بنوعي النصوص بشكل خاص. إن الفقه واللاهوت هما في الأساس إجراءات تأويلية لأنهما يعتمدان على تفسير بيانات مكتوبة. ويهتمّ علم التأويل القانوني بتفسير مبادئ السلوك التي يجب أن نراعيها كمعايير لتقييم السلوك الاجتماعي ضمن نظام قانوني صحيح. التأويل اللاهوتي هو التفسير الذي تتحدد مبادئه وحدوده من خلال نصّ مقدّس مكتوب، وبالطريقة التي يلتزم بها المُفسّر بما يوافق عليه نظام المعتقدات الدينية. ويُعدّ التطبيق عنصراً

أساسياً في الفهم في كلتا حالتي التفسير القانوني واللاهوتي. في التأويل القانوني، كما في التأويل اللاهوتي، هناك توتّر بين النصّ الذي تم وضعه سواء أكان تشريعاً قانونياً أو تصريحاً دينياً، والمعنى الذي تم التوصّل إليه من خلال تطبيق ذلك النصّ سواء أكان في الحكم القانوني أو في الوعظ أو الليتورجيا. ولا يمكن اعتبار أي نظام قانوني أو تصريح ديني على أنهما وثائق تاريخية بحتة. إذ يجب أن يُصبح النظام القانوني صالحاً بشكل ملموس في الوقت الحاضر من خلال تفسيره. ويكون للتصريح الديني تأثير المُنقذ من خلال عملية التصريح ذاتها. في كلتا الحالتين، يكون أداء التفسير معيارياً من حيث المبدأ؛ وفي كلتا الحالتين، تكون عملية الفهم عبارة عن تطبيق.(159)

ظهر في تاريخ عالم التأويل نصّان محددان هما القانون الروماني والكتاب المقدّس، وكان القَدَر المتغيّر للتفسير في كلتا الحالتين يتضمّن تشابهاً لافتاً. القانون الروماني، كما عُرِفَ من «نظام جستنيان» (Codification of Justinian)، كان له سلطة مجموعة مقترحات قانونية مُلزِمة لما يقرب من ألف عام.(160) وفي أواخر العصور الوسطى تحديداً، انصبّ تركيز «علم القانون العلماني» على تفسير القانون الروماني بشكل كامل تقريباً؛ حيث تم جمع مكوّناته

---

(159) On the analogy between legal and theological hermeneutics see E. Betti, 'Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre', in *Festschrift fur Ernst Rabel* (Tubingen, 1954), vol. II, p. 145; J. Wach, Das *Verstehen* (Hildesheim, 1966), vol. II, pp. 60-1, 183 ff.

(160) On medieval interpretations of Roman Law see P. Koschaker, *Europa und das Rb'mische Recht* (Miinchen, 1966); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), vol. I, pp. 9-12.

وتنظيمها في «بولونيا» الإيطالية في نصّ يُعتبر النسخة القياسية لكتاب «*كوربوس جوريس*» (Corpus Juris) حتى القرن السادس عشر؛ ومن خلال دراسة هذا النصّ، تم تكييف المفاهيم الرومانية مع احتياجات أوروبا في العصور الوسطى. إلا أن عملية الاستيعاب هذه اعتمدت على مقدّمات تفتقدُ تماماً إلى أي فحص منهجي. كان يُفترض أن يكون القانون الروماني للإمبراطورية اللاحقة نظاماً مثالياً كلياً مكتفياً بذاته، ومتسقاً داخلياً، وصالحاً عالمياً. وكان يُفترض أن يكون مطابقاً لقانون روما كما فهمه «جستنيان». استندت هذه المقدّمات المنطقية بدورها إلى فكرة معينة عن روما. اعتقد المفسّرون أن إمبراطورية «جستنيان» الرومانية لم تختف إطلاقاً؛ إذ يُعتقد أن تشريعاته استمرّت بشكل مباشر في الإمبراطورية المسيحية، وبأنها لا تزال صالحة. وبسبب الهوية الميتافيزيقية المفترضة *للجسد المسيحي* والإمبراطورية الرومانية، كان يُعتقد أن العالم الذي يعيش فيه الناس لا يزال هو عالم الإمبراطورية القديمة ذاته من الناحية القانونية.

لكن عمل الإنسانيين القانونيين قوّض هذه الافتراضات.[161] بسبب إعجابهم بسلطة القانون الروماني، أرادوا استعادة المعنى

(161) On legal humanists and the study of Roman Law see D. R. Kelley, 'Legal Humanism and the Sense of History', *Studies in the Renaissance,* 13 (1966), pp. 184-99; Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York, 1970); Kelley, 'Vera Philosophia: the Philosophical Significance of Renaissance

الأصلي الدقيق لنصوصه القانونية. لذلك شرعوا بإعادة اكتشاف المعاني الدقيقة لجميع الكلمات الفنية الغامضة الواردة في النصوص، وذلك عبر تحديد المعاني المختلفة لهذه الكلمات في النصوص القانونية القديمة، وفي الأعمال القديمة الأخرى. واكتشفوا أن نصّ «جستنيان» الأصلي كان مليئاً بإضافات خارجية. لقد أصبح مشوّهاً للغاية. وتم تحريفه من قِبَلِ الجامعين البيزنطيين الأصليين الذين اختصروا النصوص الكلاسيكية وحرّفوها دون أن يعترفوا بذلك. كما حرّفه المعلّقون العلماء اللاحقون الذين أخفوا البنية الأصلية للنصّ الأصلي عبر ما أنجزوه من تلميع مُتقن. فكان تأثير التطهير اللغوي معاكساً للنيّة التي أثارته. أراد الإنسانيون في البداية تحسين فقه القانون الروماني، وانتهى بهم الأمر إلى تقويض المقدّمات التي استند إليها. فكان لهذه النتيجة جانب سلبي وآخر إيجابي. الجانب السلبي أن القانون وجّهَ الإنسانيين القانويين إلى استنتاج مفاده أن «قانون جستينان» (Codification of Justinian) لم يكن مثالياً ولا كاملاً. كما لاحظوا حذف الكثير من الممارسات القانونية الرومانية، أو تسجيلها ناقصة؛ وأن ما تم تضمينه كان غير متماسك في أغلب الأحيان؛ وأن العديد من هذه التشريعات المجمّعة تشير إلى متطلّبات محددة لروما القديمة، وليس لها تأثير يُذكر على الظروف القانونية المختلفة لأوروبا المعاصرة. والجانب الإيجابي هو أن القانون قاد الإنسانيين القانونيين إلى إعادة

Jurisprudence', *The Journal of the History of Philosophy,* 14 (1976), pp. 267-79; Q. Skinner, I, pp. 105-6, II, 269-72, 290-3.

بناء حضارة روما القديمة تاريخياً، كثقافة منفصلة تماماً عن ثقافتهم. كان القانون الروماني شاملاً بما يكفي لتقديم وصف تفصيلي ومنهجي للمؤسسات والأفكار الرئيسة للمجتمع الذي يشكّل القانون جزءاً هاماً منه؛ ولم يكن من الممكن إعادة ترجمة لغة القانون الروماني إلى معانيها الأصلية دون إعادة بناء صورة المجتمع الإمبراطوري الروماني ككل. إن ما جلبوه من اهتمام فقهي إلى نصوصه زاد من شعورهم بالبعد التاريخي عن تلك النصوص.

اتخذ تاريخ التفسير اللاهوتي مساراً موازياً. وتمتّع النصّ الكنسي بسلطة طويلة المدى هنا أيضاً.[162] حيث أصبحت ترجمة «جيروم» (Jerome) اللاتينية للكتاب المقدّس، التي تعود إلى سنة 400 ميلادية، هي الكتاب المقدّس الرسمي للكنيسة الغربية طوال فترة القرون الوسطى. حيث استندت جميع التعيقات الإنجيلية تقريباً على هذا النصّ اللاتيني بغض النظر عن صياغته باللغات الأصلية، وكلما تمت الترجمة إلى اللغة العامية لإقليم أو منطقة، أصبح هذا النصّ بمثابة النص الأصلي. لقد ارتكزت السلطة الطويلة المدى لهذه النسخة على فرضية أنها كانت نسخة موثوقة نهائية مقدّسة للأسفار المقدّسة التي لا تقبل التغيير. وكانت هذه النسخة الرسمية من الإنجيل موضع تقدير بسبب معرفتنا بأن الآباء والأجداد قد قرؤوا وتحدثوا الكلمات ذاتها كما فعلت الأجيال اللاحقة. ربما تتغيّر

(162) On medieval interpretation of the Bible see W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), I, pp. 208.

اللغات الحيّة، لكن استقرار المعتقد الديني يتطلّب أن تكون صياغة الأسفار المقدّسة دائمة. وقد تؤدّي اللغة القديمة إلى سوء فهم كلمات معينة أو حتى مقاطع كاملة، لكن الطمأنينة تنبع من فكرة أن الحياة تُعاش في الاقتباسات إن جاز التعبير. ويتلقّى العداء الناتج عن أية محاولة لتغيير نصّ نسخة الإنجيل اللاتينية تعزيزاً من الطريقة التي تم بها استيعاب التفسير القروسطي في دراسة النص. لقد جعلت الصروح التفسيرية العظيمة كل أقوال الكتاب المقدّس، وجميع تفاسير آباء الكنيسة المختلفين، في حالة من التوافق. ويتضح هذا الإجراء من الكتاب المقدّس اللاتيني المنشور في «بازل» عام 1498، وأعيد نشره عام 1502. إذ يكشف حتى تصميم صفحاته عن مبدأ العمل. حيث يوجد في منتصف كل صفحة نصّ الكتاب المقدّس بأحرف كبيرة. وتمت طباعة التعليق أو الحواشي بأحرف صغيرة بين السطور. وتمت طباعة التعليقات، التي غالباً ما تشغل مساحة أكبر من المقاطع التي تفسّرها، على مقربة من النص الكتابي. ويُفترض أن يُقرأ النصّ وفقاً لتقليد التفسير الذي يتضمن النسخة اللاتينية الرسمية للكتاب المقدّس.

قوَّضَ هذه الفرضية علماء فقه اللغة الإنسانيون الذين كانوا يهدفون إلى استعادة السياق التاريخي الدقيق للنصوص الإنجيلية، وأنتجوا ترجمات جديدة أكثر دقّة للكتابات اليونانية والعبرية

القديمة.[163] أعلن «لورنزو فالا» (Lorenzo Valla) أنه يمكن لعلماء فقه اللغة أن يحكموا في القضايا العقائدية لأنه لكي يكون ممكناً لأي شخص أن يفسّر الإنجيل يجب أن يكون بإمكانه قراءته باللغة العبرية أو اليونانية الأصلية. وناقش «روخلين» (Reuchlin) كلمات الكتاب المقدّس بصفته نحوياً، واقترح أسلوباً للقراءة يعتمد معنى كل كلمة فيه على اللغة العبرية الأصلية. وأنتج «إيراسموس» نسخة من الكتاب المقدّس ظهر فيها النصّ اليوناني إلى جانب ترجمته الجديدة، وأضاف شرحاً توضيحياً دقيقاً يبيّن فيه أين رفض نسخة الكتاب المقدّس اللاتينية ولماذا. لكن هذه المعرفة الدقيقة بالعهد القديم، التي تشكّلت من هذا النشاط كله، قوّضت سلطة نسخة الإنجيل اللاتينية، وشكّكت في دور الكنيسة. وقد انهارت سلطة هذه النسخة لأنه تبيّن أن الكثير من الفرضيات السابقة حول تاريخ الوثائق المقدّسة، وحول مؤلّفيها، هي مجرّد ابتكارات، ولأن علماء اللغة تمكّنوا من إثبات عدم دقّة النص الذي اعتمدت عليه الشروحات القروسطية. ونشأ التشكيك في الكنيسة لأن وجهة النظر الإنجيلية عن العالم أصبحت تُرى بصفتها مختلفة تماماً عن عالم أولئك الذين علّقوا عليها؛ ولأن تنظيم البابوية

---

(163) On the humanist interpretation of the Bible see W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), I, pp. 209.

المُعاصر أصبح يتعارض بشكل خطيرٍ مع مؤسسات الكنيسة الأولى ومُثُلها.

وقعت عمليتان متماثلتان في دراسة القانون الروماني والكتاب المقدّس. ونشأت هاتان العمليتان من نيّة واحدة، ووصلت إلى النتيجة ذاتها. حيث كان مفسّرو العصور الوسطى والإنسانيون متشابهين في قبول العصور القديمة كنموذج وقاعدة، وفي قبول تعاليمها وقوانينها الكنسية باعتبارها مرجعية. إلا أن الاختلاف بينهما كان في الأسلوب الذي اختير لفهم العصور القديمة. إذ تبنّى المفسّرون القروسطيون طريقة الاستيعاب والتوليف والاستعارة. ولم يشعروا بالحاجة إلى التمييز بين النصّ والتعليق، أو إلى التحقيق في الطريقة التي اختلفت بها حياة الماضي عن الحاضر، أو إنشاء طريقة منهجية تمكّنهم من القيام بذلك. لذلك تبنّوا ما أسماه «بانوفسكي» (Panofsky) «مبدأ الانفصال»: الفصل بين توظيف الأشكال الكلاسيكية، والإصرار على أنها تتضمّن رسائل ذات أهمية معاصرة.[164] وهو ما أدّى إلى صراع تخيّلي بين حياة العالم القديم والعالم المعاصر. ودعا المفسرون الإنسانيون إلى العودة إلى النصّ النقي. مما أدّى بهم إلى مواجهة سلسلة مشاكل لم تُؤخذ بيعن الاعتبار سابقاً بطريقة منهجية. كما طُرِحَت أسئلة تتعلّق باختبارات أصالة الوثائق؛ أي السلطة النسبية لأنواع مختلفة من النصوص؛

(164) E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm, 1960), pp. 110-11.

ومؤشرات على تحيّز المؤلف؛ والأساس المنطقي لمعتقداتنا حول الماضي. وظهرت أثناء معالجة هذه القضايا طريقة جديدة للتحقّق من صحّة الوثائق؛ وتحديد نطاق المصادر، والتمييز بين الأصلي والثانوي؛ ومعايير اتخاذ قرار بشأن انحياز المصدر؛ وصياغة الأساس المنطقي للتكذيب التاريخي. ثم تراكمت هذه الأسئلة معاً وأدّت إلى تشكيل منهج ونظرية في النقد التاريخي: وهو من عمل القراءة النقدية.(165)

كانت هذه النتيجة متناقضة. لم يكن الهدف الأسمى للإنسانيين في الأصل هو «فهم» نماذجها بل تقليدها. إذ تُعبّر كلمة «كلاسيكي» بالنسبة إليهم عن وعي بشيء دائم، وشعور بأن النصّ يستطيع التحدث مع الأجيال اللاحقة مباشرة بشكل غير محدود زمنياً؛ وكانت كلمة «كلاسيكي» بالنسبة إلينا أيضاً، تتضمّن بقايا ذلك المعنى. فقد بحث الإنسانيون في نصوص العالم القديم لأنه مثّلَ لهم معياراً، وشيئاً ينبغي محاكاته. لكن كلما ازدادت دقّة متابعتهم للدراسة النصّية وعمقها، اتضح أكثر أن النسخ والمحاكاة أمران مستحيلان. حيث أنه إذا تم فهم النصوص القديم بشكل حرفي، «مثلما هي عليه فعلاً»، فيجب أن يُنظر إليها بأنها تنتمي إلى

(165) On the development of critical reading see especially J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1963), and J. G. A. Pocock, 'The Origins of Study of the Past', *Comparative Studies in History and Society* , 4 (1962), pp. 209.

عالم قديم، وبأنها مرتبطة بسياق كامل من المعاني التي لا يمكن استيعابها بشكل مباشر في الثقافة المعاصرة. وانتهى الإنسانيون بالتشكيك بالمكانة المعيارية لمواضيعهم المميزة، على النقيض من نواياهم الأصلية. ويمكننا هنا أن نعبّر عن العملية ذاتها بالاتجاه المعاكس. كان ما دفعهم إلى إرساء أسس الانضباط التاريخي، أي الشعور بضرورة وجود تقنيات خاصة للتحقيق في الماضي الذي يُنظر إليه باعتباره مجالاً مستقلاً للدراسة دون متطلّبات معيارية على الباحث، هو الاعتقاد بوجود ماضٍ معيّن يمكن وصفه بالمعياري. تلك كانت جدلية التنوير التاريخي: انقلاب مثير للسخرية يرتكز على الإمكانيات الكامنة في التسجيل.

لطالما شكّلت ممارسات التسجيل القصّة المميزة من خلال دمج ممارسات القصّة المهملة في تاريخ التأويلات. كما تم تمهيد الطريق لهذه الممارسات الجسدية من خلال العلوم الطبيعية الحديثة. ويعني إضفاء طابع ميكانيكي على الواقع المادي في العلوم الطبيعية الدقيقة أنه تم تصوّر الجسد كعنصر واحد من بين عناصر أخرى ضمن مجال موضوعي تشكّل من أجساد متحرّكة تخضع لعمليات قانونية. كان الجسد حينها يُعتبر مادياً صرفاً: تم إضفاء طابع مادي عليه. كانت الممارسات الجسدية من هذا المنظور بعيدة عن الأنظار. وقد عزّزت الاستجابة لعملية إضفاء طابع ميكانيكي على الواقع المادي هذا التأثير، بدل مواجهته، لدى «العلوم الإنسانية» أولاً، وفي «التحوّل اللغوي» لاحقاً. فالمجال الموضوعي الذي تشكّل حديثاً، أي نقل المعاني وفقاً للقواعد، يمكنه من حيث المبدأ أن

يشمل الجسد في مجاله، لكنه لم يفعل ذلك من الناحية العملية إلا بشكل هامشي فقط. وقد تم تحديد المجال الموضوعي للتأويل من ناحية ما تم اعتباره السمة المحددة المميزة للنوع البشري، أي الوعي أولاً، واللغة لاحقاً. عندما تم اعتُبِر الوعي هو السمة المحددة المميزة، تم الإقرار بأن التعبير عن المعاني كان مرتبطاً بكائنات بشرية، لكن في مثل هذا الارتباط، لم يُرَ أي شيء أكثر من حقيقة تجريبية؛ فالعناصر الأساسية هي نصوص القانون الكنسي، وتُفهم حياة البشر من الناحية التاريخية على أنها حياة تم توثيقها وسردها، وليس كحياة تتعلّق بوجود جسدي. عندما كان يُنظر إلى السمة المحددة المميزة باعتبارها لغة، كان الجسد «قابلاً للقراءة» كنصّ أو شيفرة، بل اعتُبِرَ الحامل العشوائي للمعاني؛ لقد تم الاعتراف بالممارسات الجسدية، لكن بشكل أثيري.(166)

ثمة سبب وجيه لذلك. حقيقة أن ممارسات الدمج قد وُضِعت لفترة طويلة في الخلفية، باعتبارها مواضيع اهتمام تفسيري واضح، لا تعود إلى خصوصية التأويل بقدر ما تعود إلى السمات المحددة المميزة لممارسات الدمج ذاتها. لأنه لا يمكن تحقيق هذه الممارسات بشكل جيد دون التقليل من الاهتمام الواعي الموجّه إليها. ونحن نتعلّم ذلك من دراسة العادة. إذ يتطلّب التنفيذ السليم لأية ممارسة جسدية سلسلة كاملة من الأفعال المترابطة، سواء أكانت هذه

(166) On the double strategy of etherealisation and materialisation see R. Keat, 'The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis', *Radical Philosophy*, 42 (1986), pp. 24-32.

الممارسة سباحة أو كتابة أو رقصاً، كما يتعيّن على الإرادة الواعية، أثناء الأداء المبكّر للفعل، أن تختار كل حدث من الأحداث المتعاقبة التي يتكوّن منها الفعل من عدد من الأحداث الخاطئة؛ لكن تؤدّي العادة في النهاية إلى أن كل حدث يترك خلفه وريثاً مناسباً دون أن يبدو أن البديل يقدّم نفسه، ودون الرجوع إلى الإرادة الواعية. عندما نتعلّم السباحة أو الكتابة أو الرقص للمرة الأولى، فإننا نعيق أنفسنا في كل خطوة من خطواتنا بحركات غير مفيدة؛ وعندما نصبح متمرّسين في الأداء، تتدفّق النتائج مع الحد الأدنى من العمل العضلي اللازم لتحقيقها. وحتى مع بقاء المراكز الفكرية في حالة عمل عندما نؤدّي بنجاح سلسلة أفعال تشكّل معاً هذه الممارسة، فإنها تشارك بالحد الأدنى، ويتضح ذلك أثناء إنجاز هذه الممارسة من حقيقة أن انتباهنا يكون موجهاً جزئياً أو كليّاً إلى مكان آخر. ترافق حركات الجسد مجموعة من الأحاسيس، لكنها أحاسيس لا ننتبه إليها عادة؛ إلا أن انتباهنا ينشدّ إليها عندما تكون هذه الحركات خاطئة.

وهكذا توفّر الممارسات المدمجة نظام استذكار فعّال للغاية. وفي هذا شيء من التناقض. صحيح أن كل ما هو مكتوب، وكل ما هو مسجّل بشكل عام، يُعبّر من خلال تسجيله عن إرادة يجب تذكّرها وتحقيق إنجازاتها، إن جاز التعبير، على شكل قانون عقائدي. وصحيح أيضاً، على النقيض من ذلك، أن ممارسات الدمج لا أثر لها إلى حد كبير، وأنها غير قادرة على توفير أساليب يمكن من خلالها «ترك» أي دليل على إرادة يجب تذكّرها. لذلك نعتبر عادة

التسجيل هي الشكل المميز لنقل ذكريات المجتمع، ونرى أن انتشار أنظمة التسجيل في المجتمع وتطويرها يفسح إمكانية تحقيق تطوّر هائل في قدرتها على التذكّر.

على هذا الأساس، سيكون من المضلّل التقليل من أهمية التذكير واستمرارية ما تم دمجه. إذ تعتمد ممارسات الدمج في تأثيرها التذكيري على سمتين مميزتين: طريقة وجودها وطريقة اكتسابها. فهي لا توجد «موضوعياً» بشكل مستقل عن أدائها. وتُكتَسَبُ بطريقة لا تتطلّب تفكيراً صريحاً في أدائها. ومن المهم أن نلاحظ أن الإجراءات غير الرسمية نسبياً، والتي أسميتها ممارسات جسدية محددة ثقافياً، تتمتعّ بسمات مهمة مع الإجراءات الأكثر رسمية نسبياً، والتي أسميتها احتفالات إحياء الذكرى. حيث لا يتم الحفاظ على احتفالات إحياء الذكرى أيضاً إلا من خلال عرضها؛ فبسبب عرضها وإضفاء طابع رسمي عليها، لا تكون عِرضة للتدقيق والتقييم النقدي على يد أولئك الذين اعتادوا على أدائها. وبالتالي تتمتَّع احتفالات إحياء الذكرى والممارسات الجسدية لنوع من التأمين ضدّ عملية التساؤل التراكمي الموجود في جميع الممارسات الخطابية. وهذا هو مصدر أهميتها واستمراريتها كأنظمة تذكّر. إذاً، ستُعهَدُ كل مجموعة بقيمها وفئاتها الأكثر حرصًا للحفاظ عليها إلى الآليات الجسدية. وستعرف إلى أي مدى يمكن حفظ الماضي في أذهانها من خلال الذاكرة الاعتيادية الراسخة في الجسد.

هناك جمود في البُنى الاجتماعية لم يُفسَّر بشكل كافٍ من خلال أي من المعتقدات التقليدية الحالية المتعلّقة بماهية البنية الاجتماعية. الأمر الذي له أثر كبير على الأنثروبولوجيين الاجتماعيين، والمؤرّخين، وعلماء الاجتماع والمنظرين الاجتماعيين بشكل عام.

له آثار على الأنثروبولوجيين الاجتماعيين. أنا لم أفترض فقط أن الذاكرة أو التقاليد تمرّر بطرق غير نصّية وغير معرفية. بل أفترض أيضاً أن أولئك الذين رأوا أهمية الأداء، وأعني بذلك الأنثروبولوجيين الاجتماعيين (في أغلب الأحيان)، أكّدوا على أهميته في «توضيح» البنية الاجتماعية القائمة؛ وذلك ليس للتأكيد والتقييم وتحديد الاستمرارية مع الماضي. لم يكن الأنثروبولوجيون الاجتماعيون منذ «مالينوسكي» (Malinowski)، والأنثروبولوجيون الرمزيون منذ «دوركهايم» (Durkheim) غير ميّالين إلى الماضي، وذلك بشهادة «ليفي شتراوس» الذي تعزّزت ميوله بإدمانه على المعارف الخالدة. ولدى «دوركهايم» نفسه تفسير أدائي غير معرفي، في كتابه بعنوان «الأشكال الأولية للحياة الدينية» (The Elementary Forms of Religious Life)، حول كيفيّة عبادة المجتمعات لذاتها، أي حول احتفالها برموزها في طقوس تنبعُ قوتها من التأثيرات العاطفية للتفاعلات الاجتماعية؛ ويمكن لهذا أيضاً أن يكون بمثابة وصف لما يحدث في الطقوس التذكارية المميزة. هذا مثال واحد من بين أمثلة كثيرة على حقيقة أن بعض الأنثروبولوجيين كان يسيرون بالاتجاه ذاته الذي تستهدفه

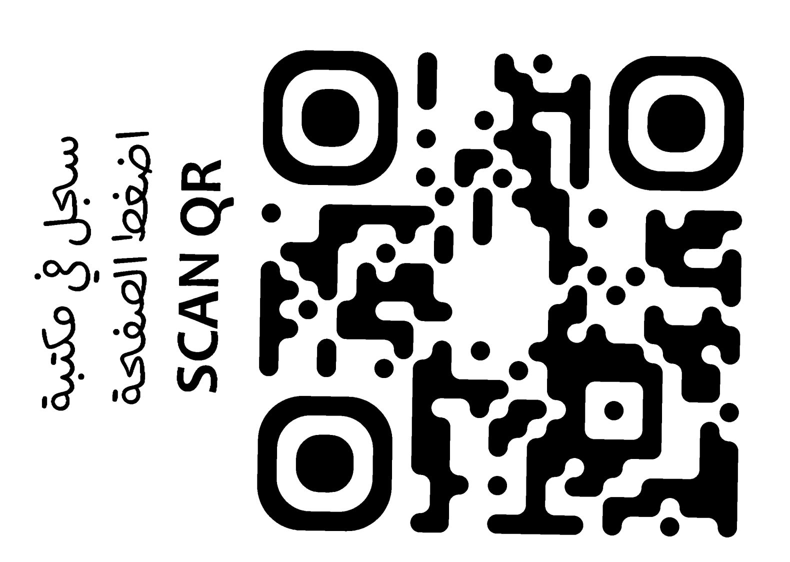
دراستي؛ لكنهم لم يوضحوا النقاط المتعلّقة باحتفالات إحياء الذكرى لأنهم لم يهتموا بالعنصر التاريخي للهوية الاجتماعية.

هناك آثار بالنسبة لأولئك الذين يهتمّون بتغيرات اللغة عبر التاريخ، أي بالمؤرّخين. يشدّد المؤرّخون عادة على اختراع التقاليد، وبالتالي، إلى أي مدى ينبغي النظر إلى الطقوس باعتبارها استجابات مقصودة لسياقات اجتماعية وسياسية معينة ومتغيرة. لكن مهما بلغ تنشيط هذا الموضوع التاريخي الجديد، فلا يمكن أن يمتدّ إلى أجل غير مسمّى، وإلى تفسير ما يجري في جميع احتفالات إحياء الذكرى. من المؤكد أنه يمكن تصوّر مستقبل لا تُقام فيه احتفالات عند نصب تذكاري لأنه لم يعد هناك جيل حيّ يمكنه أن ينقل الذاكرة الحيّة التي يستدعيها هذا النصب التذكاري إلى الذاكرة؛ ويمكننا أن نتصوّر يوماً تصبح فيه هذه الاحتفالات بلا معنى كما هو حالنا الآن مع إحياء ذكرى معركة «واترلو». لكن الطريقة التي قد تعمل بها الذاكرة في الاحتفال الجماعي لن تُستنفد من خلال استقراء هذا النوع من الأمثلة. فقد تم الحفاظ على احتفالات عيد الفصح والعشاء الأخير لفترة طويلة دون أن يكون هناك أي جيل حيّ يمكنه أن يتذكّر سياقها التاريخي الأصلي بالمعنى الضمني للكلمة. تنجمُ أحادية المقاربة التي تصرّ على اختراع التقاليد عن عدم القدرة على رؤية أداء الطقوس. والنتيجة هي حجب التمييز بين مسألة اختراع الطقوس ومسالة استمرارها. كما أن المطالبة التاريخية بالقيام بمراجعة كاملة لنوايا مُبدعي الطقوس، وهو طلب جاء صراحة من الممارسين الجدد لتاريخ الأفكار، لا

تُعتبر غير كافية فحسب، بل أنها لا تشكّل حتى شرطاً ضرورياً لفهم الطقوس. وأودّ القولَ إنَّ فكرة «قراءة» طقوس معينة يتم التعامل معها بشكل حرفي للغاية؛ ونتيجة لذلك هناك اتّجاه لتجاهل السمات المحددة للطقوس إلى حدٍّ كبير، كالسمات الشكلية والأدائية، إلى أن يتم تجاهلها إلى حد كبير، في محاولة لتقريب تفسير الطقوس قدر الإمكان من تفسير المسار السياسي الأدبي. وهناك آثار أخرى بالنسبة إلى علماء الاجتماع والمنظّرين الاجتماعيين بشكل عام. وذلك لأن النمط السائد لفهم الذات الذي تُمثّله التقاليد المعاصرة كان يتضمّن، حتى وقت قريب على الأقل، نزعة إلى إغفال الجسد البشري باعتباره مجالاً موضوعياً. وهكذا تم تعريف المجال الموضوعي للنظرية الاجتماعية، في حالة بعض المفاهيم الحديثة للنظرية الاجتماعية، من حيث السمة المميزة للجنس البشري، أي اللغة: تتصوّر مدرسة «فيتغنشتاين»، والمدرسة البنيوية وما بعد البنيوية، اللغة بحدّ ذاتها باعتبارها مجموعة من القواعد الاجتماعية أو نظام إشارات أو خطاباً قوياً. ويمكن تضمين الجسد البشري في مجال موضوعي يتم تعريفه، على هذا النحو فقط، بأنه حامل المعاني اللغوية أو المعاني المبيّنة مثل اللغة. وبعبارة أخرى، لا يمكن تضمينه إلا بشكل أثيري.

صحيح أن الجسد حظي بالاهتمام مؤخراً باعتباره حامل المعاني الاجتماعية والسياسية. لكن هذا الاعتراف أيضاً صيغ بشكل أثيري. وعادة ما تُطرحُ هذه النقطة بانزلاق معرفي ملحوظ. إذ أن ما يتم الحديث عنه غالباً هو رمزية الجسد أو المواقف تجاهه أو

الخطابات عنه؛ وليس كيفية تشكّل الأجساد وكيفية تصرّفها بأشكال مختلفة. وهناك تشديد على التكوين الاجتماعي للجسد؛ لكن لم يتم التدقيق في غموض مصطلح «تكوين». مما يعني أنه يُنظر إلى فكرة تكوّن الجسد اجتماعياً بمعنى أنه يتشكّل كموضوع للمعرفة أو الخطاب؛ ولا يُنظر إليه بالوضوح ذاته بمعنى أنه مبنيٌّ ثقافياً من ممارساته وسلوكياته الفعلية. يميلُ غموض المعنى في كلمتي التكوين والبناء إلى الانزلاق، حيث يتم تفضيل أحد المعنيين على حساب الآخر. لكن الجسد يتكوّن اجتماعياً بمعنى مزدوج. والجدال حول أهمية العروض في نقل الذاكرة والحفاظ عليها، ولا سيما العروض المعتادة، هو من بين أمور أخرى إصرارٌ على هذا الغموض وعلى أهمية المصطلح الثاني من معناه.







كيف تتذكر المجتمعات

نلاحظ أن خبرتنا الحالية تعتمد إلى حد كبير على معرفتنا بالماضي. إننا نختبر عالمنا الحالي بسياق يرتبط سببيًّا بأحداث وأشياء سابقة، أي بالإشارة إلى أحداث وأشياء لا نختبرها عندما نختبر الحاضر. كما أننا نختبر حاضرنا بشكل مختلف، وفقاً لحالات سابقة مختلفة نستطيع ربط الحاضر بها. من هنا تنشأ صعوبة فصل ماضينا عن حاضرنا: لا يعود السبب في ذلك فقط إلى أن عوامل الحاضر تميل للتأثير – ربما يرغب البعض في قول تشويه أو تحريف – على ذكرياتنا عن الماضي، بل لأن عوامل الماضي تميل أيضًا للتأثير على تجربتنا عن الحاضر أو تشويهها. ولا بدّ من التشديد على أن هذه العملية تبلغ أدقّ تفاصيل حياتنا اليومية.


WWW.PAGE-7.COM
ISBN 978-603-8387-69-6
9 786038 387696
Designed by: Maher Adnan

